Das kirchenleitende Amt

Dokumente zum Interkonfessionellen Dialog über Bischofsamt und Papstamt

Motive und Methoden des Dialogs über kirchenleitende Ämter ▪ Das evangelisch-katholische Gespräch in Frankreich und der französischen Schweiz ▪ Das offizielle lutherisch-katholische Gespräch in den USA ▪ Das offizielle anglikanisch-katholische Gespräch ▪ Mit Einführungen und Bibliographie

Ökumenische Dokumentation V

Herausgegeben von
Günther Gaßmann und Harding Meyer


Verlag Otto Lembeck ▪ Frankfurt am Main
Verlag Josef Knecht ▪ Frankfurt am Main


Das kirchenleitende Amt

Ökumenische Dokumentation V

im Auftrag des
Instituts für ökumenische Forschung
in Straßburg

herausgegeben von
Günther Gaßmann und Harding Meyer

In mehreren Bänden der „Ökumenischen Dokumentation"
sollen die wichtigsten Texte aus interkonfessionellen Gesprächen
veröffentlicht werden.

Das kirchenleitende Amt

Dokumente zum interkonfessionellen Dialog
über Bischofsamt und Papstamt

Herausgegeben von
Günther Gaßmann und Harding Meyer

Verlag Otto Lembeck · Frankfurt am Main
Verlag Josef Knecht · Frankfurt am Main

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Das kirchenleitende Amt: Dokumente zum interkonfessionellen Dialog über Bischofsamt u. Papstamt / hrsg. von Günther Gassmann u. Harding Meyer: — Frankfurt am Main: Lembeck; Frankfurt am Main: Knecht, 1980.
(Ökumenische Dokumentation; 5)
ISBN 3-87476-135-5 (Lembeck)
ISBN 3-7820-0446-9 (Knecht)

NE: Gassmann, Günther [Hrsg.]

Printed in Germany

ISBN 3 87476 135 5 (Verlag Otto Lembeck)
3 7820 0446 9 (Verlag Josef Knecht)

Inhalt

Vorwort

Die weiter zunehmende Zahl von theologischen Gesprächen zwischen den christlichen Kirchen auf weltweiter oder nationaler Ebene ist inzwischen zu einem festen Bestandteil der gegenwärtigen ökumenischen Situation geworden. Mit dem vorliegenden Band setzen wir die Sammlung und Veröffentlichung von Ergebnissen dieser Dialoge fort. Wir möchten auf diese Weise einen Beitrag zur Information, Interpretation und Rezeption leisten. Nur durch einen solchen Vermittlungsprozeß kann erreicht werden, daß die ökumenischen Dialoge vor einer Isolation vom Leben und Denken der Kirchen bewahrt werden und daß sie die von ihnen intendierten verändernden Wirkungen auf die Beziehungen der getrennten Kirchen untereinander auch wirklich ausüben können. Dabei sind wir uns bewußt, daß eine wachsende ökumenische Gemeinschaft unter den Christen nur durch eine Vielzahl unterschiedlicher und einander ergänzender Bemühungen bewirkt werden kann. Daß in deren Rahmen das theologische Gespräch aber eine entscheidende Rolle zu spielen hat, ist eine gemeinsame Überzeugung aller großen christlichen Traditionen.

Wir danken der Katholischen Nachrichtenagentur für die Erlaubnis, die deutsche Übersetzung des Berichts der anglikanisch-katholischen Kommission zu übernehmen, und wir danken Ursula Gaßmann, Erika Mann und Dr. Günther Overlach für die Übersetzung der anderen Berichte.

Hannover/Straßburg, Oktober 1979

Günther Gaßmann / Harding Meyer

I. Motive und Methoden des Dialogs über kirchenleitende Ämter

Harding Meyer und Günther Gaßmann

A. Zu den Motiven

Viele der offiziellen internationalen und nationalen theologischen Dialoge zwischen den Konfessionen und Kirchen, ganz besonders jene, die schon eine längere Geschichte haben, drängen seit einigen Jahren sehr deutlich hin auf die Frage nach dem kirchenleitenden Amt und haben diese Frage oder zumindest wichtige Aspekte dieser Frage inzwischen behandelt.

Dabei geht es nicht in erster Linie oder gar allein um das Problem eines *universal*kirchlichen Leitungsamtes, sondern zunächst einmal um die Frage der Wahrnehmung jener, über den Bereich der Einzelgemeinde hinausgehenden Funktionen oder Aufgaben, die man seit einiger Zeit unter dem Begriff der „Episkope" zusammenfaßt[1]: vor allem um die Aufgaben der Wahrung der Reinheit apostolischer Verkündigung und Lehre, der Ordination zu kirchlichen Ämtern, der Seelsorge an den Seelsorgern (pastor pastorum) und in all dem um die Aufgabe der Erhaltung und Förderung der Einheit der Kirche.

Die Frage nach dem kirchenleitenden Amt ist also sowohl a) die Frage nach dem leitenden Amt der die Einzelgemeinden einer bestimmten Region umgreifenden „*Orts*kirche", d. h. die Frage nach dem Bischofsamt, b) die Frage nach dem *universal*kirchlichen Amt, wie es vor allem im Papstamt der römisch-katholischen Kirche eine geschichtlich gewordene Gestalt angenommen hat, als auch c) die Frage nach kirchenleitenden Ämtern, die *zwischen* der Ebene der Ortskirchen und der der Universalkirche liegen und z. B. in einigen Kirchen durch Patriarche oder Metropoliten ausgeübt werden.

Die Tatsache, daß in sehr vielen Dialogen das Thema des kirchenleitenden Amtes seit einiger Zeit so wichtig geworden ist, mag ein Indiz dafür sein, daß die Frage der Einheit der Kirchen gegenwärtig in einem starken Maße zu einem primär ekklesiologischen Problem geworden ist und sich insbesondere als Problem gemein-

samer, das Amt einbeziehender kirchlicher Strukturen darstellt. Man kann diese Entwicklung bedauern oder gar kritisieren. Sie läßt sich aber – als Faktum – nicht leugnen. Offensichtlich ist es so, daß diese Fragen in der gegenwärtigen Phase interkonfessioneller bilateraler Dialoge unumgänglich geworden sind. Das braucht nicht zu heißen, daß dort das Ende aller ökumenischen Wege liegt. Vielmehr weisen viele Zeichen darauf hin, daß die Glaubensfrage wieder den ihr zukommenden primären Platz erhalten wird. Aber dann wohl weniger im Sinne des Bemühens um Überwindung einzelner kontroverstheologischer Probleme, sondern stärker als Frage nach dem gemeinsamen christlichen Bekenntnis aller Kirchen heute.

Um die Frage nach dem kirchenleitenden Amt und die darauf gegebenen Antworten recht verstehen zu können, ist es gut, sich zu vergegenwärtigen, welche *Motive* hinter dieser Debatte stehen. Ohne Zweifel überschneiden sich diese verschiedenen Motive und treffen zumeist in ein und derselben Untersuchung oder Stellungnahme zusammen. Aber man wird diese Anlässe oder Beweggründe doch unterscheiden müssen. Denn einmal sind die gegebenen oder gesuchten Antworten in einem Dialog abhängig von dem jeweils vorherrschenden Motiv, aus dem heraus die Frage gestellt wird. Zum anderen erklärt erst die Vielzahl der gegebenen Motive, warum gerade in letzter Zeit die Frage nach dem kirchenleitenden Amt so sehr in den Vordergrund der interkonfessionellen Bemühungen treten konnte.

Um diese einzelnen Motive zu erkennen, ist es gut, nicht nur auf die vier in diesem Band veröffentlichten Texte zu sehen. Hier handelt es sich um Dokumente lediglich aus jenen bilateralen Gesprächen, die sich besonders intensiv und ausführlich mit der Frage des kirchenleitenden Amtes beschäftigt haben. Die Frage selbst wird aber in den meisten zwischenkirchlichen Dialogen erörtert oder wenigstens angesprochen: in den internationalen Dialogen zwischen Anglikanern und Lutheranern [2], Katholiken und Lutheranern [3], Katholiken und Methodisten [4], Katholiken und Reformierten [5] und selbst in Gesprächen zwischen bewußt nichtbischöflich strukturierten Kirchen wie Baptisten und Reformierten [6], ganz zu schweigen von den zahlreichen regionalen interkonfessionellen Dialogen, aus denen ja drei der hier vorgelegten Texte stammen.

Blickt man auf die Art, wie und in welchem Zusammenhang diese Dialoge die Frage des kirchenleitenden Amtes aufnehmen, so heben sich vor allem vier Motive oder Anlässe ab:

1. Einmal – und das erscheint als das normalste und naheliegendste Motiv – geht es um die *Fortsetzung des Gesprächs über das kirchliche Amt*, d. h. über das der Einzelgemeinde vorstehende, durch Ordination übertragene Predigt- oder Priesteramt.

Die Fragerichtung ist dann: Kann es ein legitimes kirchliches Amt in der Einzelgemeinde geben ohne ein ihm übergeordnetes Leitungsamt, das über Leben und Verkündigung in den Einzelgemeinden wacht und für die Gemeinschaft unter den Einzelgemeinden sorgt und das diese Funktion u. a. durch Berufung und Ordination der Pfarrer und durch Visitation der Gemeinden ausübt? Die Gefahren, um deretwillen solch ein kirchenleitendes Amt nötig erscheint, sind kongregationalistischer Independentismus, der zur Selbstisolierung der Einzelgemeinden und einer Aufsplitterung der umfassenderen kirchlichen Einheit zu führen droht, und der Verlust des notwendigen Zusammenhanges kirchlicher Verkündigung und Unterweisung mit dem Glauben und Zeugnis der Väter und – letztlich – der Apostel. Das kirchenleitende Amt steht – in dieser Perspektive – für Einheit, Kontinuität und Apostolizität der Kirche.

In diesem Sinne, d. h. als Fortführung des Dialogs über das kirchliche Amt, wird die Frage nach dem kirchenleitenden Amt erörtert z. B. im katholisch/lutherischen Malta-Bericht (Nr. 55 f.), im anglikanisch/lutherischen Pullach-Bericht (Nr. 79 ff.), im katholisch/reformierten Dialogbericht „Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt" (Nr. 102 ff.) oder im katholisch/methodistischen Dublin-Bericht (Nr. 81 ff.). Auch die Gemeinsame katholisch/lutherische Kommission, von der unlängst (1978) ein Dokument über „Das Herrenmahl" vorgelegt wurde, beschäftigt sich gegenwärtig mit dem kirchenleitenden Amt und tut das im Zusammenhang und in Fortsetzung der im Malta-Bericht vorliegenden Behandlung des kirchlichen Amtes.

Unter den in diesem Band veröffentlichten Texten ist es vor allem der Bericht der Gruppe von Dombes („Das episkopale Amt"), der sich ausdrücklich als „Fortführung und Präzisierung" der vorausgegangenen Arbeit über das „pastorale Amt" versteht (Nr. 1 und 80) [7]. Aber auch der Text des katholisch/lutherischen

Dialogs in den USA über „Amt und universale Kirche" muß in einem ähnlichen Zusammenhang gesehen werden, sofern ihm ein Dokument über das kirchliche Amt vorausging [8] und ausdrücklich gesagt wird, es gehe um Fortsetzung der Amtsdebatte unter dem Aspekt, „wie dieses Amt die Einheit der universalen Kirche" fördern und zum Ausdruck bringen könne (Einleitung zum Bericht).

2. Ein anderer wichtiger Anlaß, sich mit dem Problem des kirchenleitenden Amtes zu beschäftigen, ist die *Frage nach der Autorität in der Kirche.*

Man möchte prüfen, wie die im Dialog stehenden Kirchen ihre Verkündigung, Leben und Lehre verbindlich orientieren und im Konfliktfalle über Irrtum oder falsche Entwicklungen entscheiden und ihnen entgegenwirken. Dabei stößt man sehr bald auf das Problem des kirchenleitenden Amtes. Es stellt sich hier also im Zusammenhang der Frage nach den Kriterien und Instanzen kirchlichen Lebens und kirchlicher Verkündigung und Lehre und damit im Rahmen der Erörterung über Schrift, Credo, kirchliche Dogmen und Bekenntnisschriften, Konzile und Synoden. Innerhalb eines solchen Horizontes wird die Frage nach dem kirchenleitenden Amt zumeist zur Frage nach dem *universal*kirchlichen Leitungsamt, also insbesondere zur Frage nach päpstlichem Lehramt und päpstlicher Lehrunfehlbarkeit.

In diesem Sinne wird das kirchenleitende Amt im katholisch/reformierten Dialog „Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt" (Nr. 39 ff.) und im katholisch/methodistischen Denver-Bericht, Nr. 106 f.) – wenn auch kurz – ins Auge gefaßt.

Unter den Texten des vorliegenden Bandes sind es die anglikanisch/katholische Venedig-Erklärung („Autorität in der Kirche") und der Bericht der katholisch/lutherischen Dialoggruppe in den USA über „Lehrautorität und Unfehlbarkeit in der Kirche", die vorwiegend unter diesem Gesichtspunkt stehen.

3. Ein weiterer Beweggrund zur Aufnahme der Frage nach dem kirchenleitenden Amt liegt im *Bemühen um die rechte Gestaltwerdung kirchlicher Einheit.*

Die Fragen sind dann z. B.: Genügt es zur Wahrung und Förderung einer sichtbaren, wirklich gelebten, praktizierten und über die Einzelgemeinden hinausgehenden kirchlichen Einheit, daß man beispielsweise ein gemeinsames Credo oder ein gemeinsames

kirchliches Bekenntnisdokument besitzt – daß man sich gegenseitig in seinen Bekenntnissen, Sakramenten und kirchlichen Ämtern „anerkennt" – daß man gemeinsame synodal/konziliare Strukturen entwickelt oder sich in Föderationen oder Bünden zusammenschließt? Bedarf es nicht gleichzeitig eines wirklichen, durch dazu berufene Personen wahrgenommenen Amtes, das auf ortskirchlicher und dann auch auf universalkirchlicher Ebene die Einheit sowohl symbolisiert als auch für sie sorgt?

Dieses Motiv, das sich freilich zum Teil mit dem erstgenannten Motiv deckt, findet sich z. B. im katholisch/lutherischen Malta-Bericht, wo die Frage des päpstlichen Primats unter dem Gesichtspunkt „kirchliche Einheit" behandelt wird (Nr. 65 ff.).

Unter den hier abgedruckten Dokumenten ist es der Bericht des katholisch/lutherischen Dialogs in den USA über „Amt und universale Kirche", der von diesem Gedanken – universalkirchliches Leitungsamt als Dienst der Einheit – besonders stark bestimmt ist und sich unter diesem Apekt als Fortführung des vorausgegangenen Dialogs über das kirchliche Amt versteht.

4. Schließlich ist das *Problem des kirchenleitenden Amtes als solches* – und zwar vor allem in Gestalt der Frage nach dem universalkirchlichen Leitungsamt, wie es sich geschichtlich im Papsttum ausgeprägt hat – eine zentrale Kontroversfrage und ein Movens zur Aufnahme der Frage nach dem kirchenleitenden Amt.

Diese Frage, die das Verhältnis zwischen katholischer Kirche und den übrigen Kirchen seit jeher belastet hat, ja gelegentlich sogar Ursache der Kirchentrennung war, kann in den Dialogen mit der römisch-katholischen Kirche auf die Dauer nicht ausgeklammert werden und verlangt eine Erörterung. Die Frage nach dem kirchenleitenden Amt hat unter diesem Gesichtswinkel ihre Schwerpunkte in den spezifisch mit dem römisch-katholischen Papstamt zusammenhängenden Fragen nach päpstlichem Jurisdiktionsprimat und päpstlicher Lehrunfehlbarkeit.

Wohl keiner der interkonfessionellen Dialoge der letzten 15 Jahre hat die Frage nach dem kirchenleitenden Amt ausschließlich unter diesem Aspekt und aus diesem Beweggrund behandelt. Aber nahezu alle bilateralen internationalen Gespräche zwischen römisch-katholischer Kirche und anderen Kirchen haben die Papstfrage als solche zumindest berührt. Das gilt selbst gelegent-

lich von Dialogen, an denen – wie z. B. dem anglikanisch/orthodoxen Dialog [9] – die katholische Kirche nicht direkt beteiligt war. Derjenige Dialog, von dem man am ehesten sagen kann, er habe das Papstproblem als solches thematisiert, ist ohne Zweifel der katholisch/lutherische Dialog in den USA, dessen beiden Berichte in diesem Bande abgedruckt sind.

B. Zur Methode

Die in diesem Band abgedruckten Texte wurden von Dialoggruppen erarbeitet, in denen auf der einen Seite die drei klassischen Reformationskirchen, also Anglikaner, Lutheraner und Reformierte, und auf der anderen Seite die römisch-katholische Kirche vertreten sind. Das Auseinanderbrechen ihrer Gemeinschaft in der Reformationszeit hatte eine seiner Wurzeln im Papstamt. Dieses Amt blieb in den folgenden Jahrhunderten, gerade auch im Bewußtsein breiter Schichten der Bevölkerung, einer der entscheidenden Gründe für die Fortdauer der Trennung. Die Reformierten lehnten in der Reformation darüber hinaus auch das Bischofsamt ab und bekämpften, als Puritaner, dessen Beibehaltung in der Kirche von England, weil in der Kirche nur das eingesetzt und geordnet werden sollte, für das es ein ausdrückliches biblisches Vorbild und Gebot gibt. Von diesem historischen Hintergrund her ist es schon bemerkenswert, wenn aus dem Kreis der ehemals so heftig miteinander im Streit liegenden Parteien heute Texte vorgelegt werden, die in damals die Einheit zerreißenden Fragen heute eine Übereinstimmung oder doch eine weitgehende Annäherung dokumentieren. Daß so etwas möglich ist, hängt natürlich mit den vielfältigen Entwicklungen in Theologie, Kirche und zwischen den Kirchen zusammen, die während der letzten Jahrzehnte eine wachsende Annäherung unter den Christen und Kirchen bewirkt haben. Für die Arbeit der drei Dialoggruppen, deren Ergebnisse hier vermittelt werden, bedeutet dies, daß sie im Rahmen dieser Entwicklungen und auf diesen aufbauend geschehen konnte.

Das hatte eine methodische Gemeinsamkeit für den Beginn des Gesprächs über die anstehenden Themen zur Folge: Jede Gruppe begann mit der Vorlage von Referaten und Arbeitspapieren, in

denen der gegenwärtige Diskussionsstand in den einzelnen Kirchen wie im ökumenischen Gespräch umrissen wird. Hierzu gehören exegetische und historische Forschungsergebnisse, neue systematische Erwägungen und konkrete Entwicklungen in den Kirchen. Es war nun Aufgabe der Dialoggruppen, die Fülle dieses Materials zu sichten, auszuwerten, Übereinstimmungen und Konvergenzen in bisher kontroversen Fragen aufzuspüren, zu prüfen, weiterzuführen, mögliche Folgerungen zu überlegen und das Fazit dieses ganzen komplexen Arbeitsvorganges in ersten Textentwürfen zu formulieren.

Dies bedeutet also, daß die drei Dialoggruppen nicht einfach aus sich selbst heraus, etwa aufgrund einer in ihnen außergewöhnlich stark repräsentierten ökumenischen Gesinnung und aufeinander zugehenden, Brücken bauenden theologischen Kreativität, den garstigen Graben zwischen ehemals weit auseinanderklaffenden Auffassungen und Strukturen in Fragen des päpstlichen (und bischöflichen) Amtes weitgehend überwunden hätten. Die soeben genannten Qualifikationen werden sicher für die drei Gruppen zutreffen, doch der Charakter ihrer Arbeit ist wohl eher im Sinne einer „rezipierenden Kreativität“ zu kennzeichnen. Das heißt, die Gruppen nehmen bestimmte Ergebnisse und Entwicklungen auf, fassen diese zusammen, führen sie ein Stück weiter und erwägen mögliche Folgerungen. Nur in dieser Verknüpfung empfangen ihre Arbeitsergebnisse jenes Maß an Repräsentativität, das man von einem kirchlich verantwortlichen und verbindlichen Dialog erwarten muß und das gleichzeitig die Erwartung begründen und rechtfertigen kann, daß die Dialogergebnisse samt den darin enthaltenen Anregungen und Vorschlägen in den Kirchen ernsthaft geprüft werden.

Die methodischen Parallelen bei der Vorbereitung der Berichtsentwürfe, die gleichzeitig, wie wir eben sahen, etwas über Wesen und Intention interkonfessioneller Dialoge aussagen, haben dennoch zu sehr unterschiedlich strukturierten Berichten geführt. Dies überrascht nicht, wenn man bedenkt, daß hier – jedenfalls in der Frage des Papstamtes – erstmalig versucht wurde, gemeinsame Aussagen zu finden und zu formulieren. Die wichtigsten strukturellen Unterschiede und deren Implikationen sind:

1. Gegenüber den relativ ausführlichen Berichten der USA-Gruppe sind die Berichte der Gruppe von Dombes und der angli-

kanisch/katholischen Kommission verhältnismäßig kurz und dicht. Dies erlaubt den ersteren, einen beschreibenden, argumentativen und erläuternden Stil zu benutzen, der es dem Leser ermöglicht, den Vorgang des Brückenbaus, der „kreativen Rezeption" in der Arbeit der Kommission, die einzelnen Schritte hin zu den Schlußfolgerungen und Empfehlungen besser zu verstehen. Die beiden kurzen, mehr thesenhaft formulierten Berichte, sind handlicher, überschaubarer und eignen sich in dieser Form gut zur Vorlage, Diskussion und Stellungnahme in kirchlichen Gruppen und Gremien bis hin zu Synoden. In ihrer Knappheit sind sie jedoch auch für Mißverständnisse und Fehlinterpretationen offen und erfordern daher zusätzliche Erläuterung. Deshalb hat die Gruppe von Dombes ihrem Bericht schon bei dessen Veröffentlichung einen Kommentar zur Seite gestellt. Auch den früheren, noch wesentlich kürzeren Berichten der anglikanisch/katholischen Kommission über die Eucharistie und über Amt und Ordination traten sehr bald nach ihrem Erscheinen Kommentare von Kommissionsmitgliedern zur Seite.

2. Der Bericht der anglikanisch/katholischen Gruppe liegt als ein durchgängig gemeinsam formulierter und verantworteter Text vor, der immer simultan zu beiden Kirchen spricht. Ganz anders die beiden Texte aus den USA. Der „Gemeinsamen Erklärung" folgen „Überlegungen" der katholischen und der lutherischen Mitglieder, die von diesen in eigener Verantwortung formuliert wurden. Diese Überlegungen münden in Empfehlungen an die eigene Kirche aus. Aber auch im gemeinsamen Text selbst werden immer wieder Akzente, Auffassungen und Entwicklungen in der einen oder anderen der beiden kirchlichen Traditionen erwähnt. Der Geschlossenheit und Durchsichtigkeit des anglikanisch/katholischen Berichts steht so die stärker differenzierende, theologische und kirchliche Vorfindlichkeiten nennende und integrierende sowie auf konkrete Vorschläge zielende Argumentationsweise der amerikanischen Berichte gegenüber. Der Bericht der Gruppe von Dombes nimmt eine Zwischenstellung ein, weil er einerseits von der ganzen Gruppe durchgängig formuliert worden ist, sich andererseits, die Konsequenzen aus seinen eigenen Aussagen reflektierend, in zwei Abschnitten mit Vorschlägen zur Überwindung der gegenwärtigen Situation an die römisch-katholische Kirche und an die Reformationskirchen wendet.

3. Der wichtigste und auch theologisch bedeutsamste methodische Unterschied zwischen den vier Berichten besteht in deren unterschiedlichem Ansatz und Aufbau. Bereits ein kurzer Blick auf die Texte zeigt, daß der anglikanisch/katholische Bericht einen systematisch-deduktiven Ansatz und Aufbau aufweist, in den er historische Verweise zur Begründung systematischer Folgerungen mit einbezieht. Die anderen Berichte setzen dagegen mit exegetisch-historischen Darlegungen ein, denen sich systematische und praktische Überlegungen und Folgerungen anschließen. Der exegetische und historische „Anmarschweg" der amerikanischen Kommission und der Gruppe von Dombes liegt nahe, wenn man bedenkt, daß für die evangelische Seite der Bezugspunkt der interkonfessionellen Auseinandersetzungen über das Papstamt (und, besonders im reformierten Bereich, über das Bischofsamt) in der Vergangenheit wesentlich das biblische Zeugnis als Norm und Grundkriterium reformatorischen Glaubensverständnisses, war. An ihm entschied sich, jedenfalls für lutherische und reformierte Theologen, die Frage nach dem Recht des päpstlichen Amtes und der mit ihm verbundenen Ansprüche auf die Funktion des Primats und die Vollmacht der höchsten und unter bestimmten Bedingungen unfehlbaren Lehrautorität in der Kirche. Die amerikanische Kommission setzte also bewußt im Zentrum bisheriger Kontroversen ein, packte sozusagen „den Stier bei den Hörnern", und gelangte nun aber unter Berücksichtigung neuer exegetischer und historischer Studien und in Aufnahme konvergierender Entwicklungen im theologischen Denken zu systematischen Ergebnissen und Folgerungen, die über die früheren Entgegensetzungen hinausgehen. Ausdruck dieser neuen Situation ist die Möglichkeit einer weitgehend gemeinsamen Interpretation der neutestamentlichen Quellen, eines stärker differenzierenden Verständnisses kirchlicher Lehrentscheidungen und nicht zuletzt einer traditionsgeschichtlichen Betrachtungsweise, die eine enge und isolierte Sicht des Neuen Testaments oder gar einzelner Textstellen zu vermeiden und bereits im Neuen Testament angelegte Entwicklungslinien in die nachapostolische Geschichte auszuziehen hilft. Die ökumenischen Annäherungen im Blick auf die Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition haben sich hier deutlich ausgewirkt. Allerdings machen die beiden amerikanischen Berichte auch deutlich, daß in den dogmatischen Folgerun-

gen aus dem exegetischen und historischen Befund weiterhin Abstufungen zwischen Lutheranern und Katholiken bestehen. Diese werden aber umgriffen von gemeinsamen Grundüberzeugungen und sich annähernden Bahnen des Denkens und brauchten daher einem weiteren Aufeinanderzugehen der Kirchen nicht mehr im Wege zu stehen.
Der anglikanisch/katholische Bericht hat dagegen die exegetischen Fragen fast völlig ausgeklammert und einen systematischen Ansatz gewählt. Bestimmend hierfür war sicher die im Vordergrund stehende Thematik „Autorität in der Kirche". Daraus ergab sich das Bemühen, die um der erstrebten vollen, sichtbaren Einheit willen für unumgänglich erachtete Verständigung in der Frage des Papstamtes im umfassenderen Rahmen der Autoritätsproblematik anzugehen. Die im Vergleich zu den kontinentaleuropäischen Reformationskirchen für Anglikaner und Katholiken nicht minder kontroversen Fragen des Primats und der Unfehlbarkeit wurden also nicht direkt angegangen, sondern in der Form eines längeren, sich allmählich auf diese Fragen zuspitzenden Anmarschweges. Diese Methode ermöglichte es, die in Amerika in zwei Arbeitsgängen und abschließenden Berichten getrennt, wenn auch in enger Verbindung zueinander behandelten Probleme des Primats und der Unfehlbarkeit zusammen und unter dem gemeinsamen Vorzeichen von Autorität und Gemeinschaft/Koinonia aufzunehmen. So wurde hier der ökumenisch schon häufig erprobte Weg benutzt, eine kontroverse Frage von den größeren theologischen Zusammenhängen her, in die sie eingebettet ist, anzugehen. Noch zwei weitere Elemente ökumenischer Methodologie haben in diesem Bericht ihren Niederschlag gefunden: einmal das Aufdecken analoger oder jedenfalls vergleichbarer Strukturen des Denkens wie institutioneller Gestaltung in zwei getrennten Kirchen, deren Ähnlichkeit durch unterschiedliche Terminologien und institutionelle Formen verdeckt werden, und zum anderen der Aufweis, daß je verschiedene theologische und institutionelle Akzentsetzungen in der einen und in der anderen Kirche nicht in einem exklusiven, sondern in einem komplementären Sinne gesehen und auch im Leben der Kirche verwirklicht werden sollten. Daß durch die Anwendung einer solchen ökumenischen Methode dennoch nicht gleichsam automatisch die Erreichung eines vollen Konsensus garantiert wird, zeigt auch der vorliegende Bericht. Er formuliert einen großen Bereich, in dem nach Auffassung der Kommission Übereinstimmung besteht oder bestehen könnte, aber er schließt ab mit dem Hinweis auf noch nicht befriedigend gelöste Schwierigkeiten und Unterschiede in einzelnen Fragen päpstlicher Jurisdiktionsgewalt und Unfehlbarkeit. Ähnlich wie die amerikanischen Berichte gibt aber auch dieser Bericht der Erwartung Ausdruck, daß diese verbleibenden Fragen kein Hindernis für Schritte auf eine engere Gemeinschaft zwischen der Anglikanischen Gemeinschaft und der römisch-katholischen Kirche darstellen sollten.

Unsere kurze Analyse der Motive und Methoden, von denen ökumenische Gespräche über die Frage des kirchenleitenden Amtes und deren Berichte bestimmt und geprägt sind, möchten eine Hilfe zum Verstehen und für die Beurteilung der hier abgedruckten Texte leisten. Es ist in ökumenischen Kreisen inzwischen deutlich erkannt worden, daß eine bloße Veröffentlichung und möglichst weite Verbreitung von Berichten, so unerläßlich sie auch ist, allein nicht ausreicht. Solche Berichte müssen auch in den größeren Zusammenhang gegenwärtiger kirchen- und theologiegeschichtlicher Entwicklungen hineingestellt und die Arbeitsweisen, Motive und Intentionen interkonfessioneller Dialoggruppen erläutert werden, damit eine angemessene Beurteilung der in ihnen formulierten Überlegungen und Ergebnisse durch kirchliche Gremien und Ausschüsse und durch ökumenisch interessierte Theologen und Laien möglich wird.

ANMERKUNGEN

[1] Der Begriff „Episkope" in diesem Sinne ist etwa seit Mitte der 60er Jahre in Denken und Sprache der ökumenischen Bewegung bekannt und gebräuchlich geworden. Die Generalversammlung des Reformierten Weltbundes bat 1964 ihre Theologische Abteilung, „die Frage der ‚Aufsicht' (griechisch: episcope) in der Kirche mit besonderer Berücksichtigung von Unionsverhandlungen zu behandeln" (Frankfurter Berichte – Reformierter Weltbund, 1964, 23). Nach einer Reihe von Vorarbeiten wurden von der Europäischen Theologischen Kommission des Reformierten Weltbundes im Jahre 1967 19 „Thesen über Episkope und Episkopat" erarbeitet und 1968 veröffentlicht (Text der Thesen zusammen mit Erläuterungen von J. K. S. Reid in: Nairobi 1970. Proceedings of the Uniting General Council of the World Alliance of Reformed Churches, 1970, 184 ff.).

[2] Pullach-Bericht, 1972, Nr. 74; 78 ff., in: Vom Dialog zur Gemeinschaft. Ökumenische Dokumentation II, hrsg. von G. Gaßmann und anderen, Frankfurt 1975, 62 ff.
[3] Malta-Bericht, 1972, Nr. 55 f.; 66, in: Um Amt und Herrenmahl. Ökumenische Dokumentation I, hrsg. von G. Gaßmann u. a., Frankfurt 1974, 43 ff.
[4] Dublin-Bericht, 1976, Nr. 83 ff.; 106 f.; Denver-Bericht, 1971, Nr. 99 ff.
[5] Bericht „Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt", 1977, Nr. 102 ff.; 39 ff.
[6] Report of Theological Conversations sponsored by the World Alliance of Reformed Churches and the Baptist World Alliance, 1976, Nr. 34.
[7] Die Frage des Bischofsamtes und der apostolischen Sukzession im Amt war dort bereits mehrfach angesprochen worden: „Für eine Versöhnung der Ämter", 1972, Nr. 11 ff.; 37; 40; 43 u.ö., in: Um Amt und Herrenmahl, a.a.O., 116 ff.
[8] „Eucharistie und Amt", in: Um Amt und Herrenmahl, a.a.O., 71 ff.
[9] Moscow Statement, 1976, in: Anglican-Orthodox Dialogue, 1977, 82 ff.

II. Das evangelisch/katholische Gespräch in Frankreich und der französischen Schweiz

Einführung

Abbé Paul Couturier, einer der bedeutenden Pioniere der ökumenischen Bewegung innerhalb der römisch-katholischen Kirche, gründete bereits 1937 die „Gruppe von Dombes". Sie besteht aus etwa 30 katholischen, reformierten und lutherischen Theologen aus Frankreich und der französischen Schweiz. In den letzten Jahren kam die Gruppe regelmäßig in Taizé und im Trappistenkloster Dombes zusammen. Obwohl sie keinen offiziellen kirchlichen Status besitzt, haben ihre bisherigen Arbeitsergebnisse große Beachtung über den eigenen Bereich hinaus gefunden. Zu diesen Ergebnissen gehört ein Konsensustext über die Eucharistie (1971) und ein Konsensustext über das Amt (1972)*. Aus dem zuletzt genannten Text ergab sich, den dort in Nr. 37 genannten verbleibenden Schwierigkeiten nun spezifische Aufmerksamkeit zu schenken. Die Gruppe arbeitete daher auf ihren Tagungen von 1973 bis 1976 über das episkopale Amt. Dabei wurden Zwischenentwürfe 1974 und 1975 einem größeren Kreis von Fachleuten zur Beurteilung zugesandt. 1976 nahm die Gruppe den vorliegenden Text an. Er folgt im Aufbau seinen beiden Vorläufern. Ein ausführlicher „Kommentar", der hier nicht abgedruckt ist, dient der Erläuterung und Vermittlung des Textes. An einigen Stellen ist deutlich, daß der Text die spezifischen Kirchen- und Amtsstrukturen der Kirchen in Frankreich und in der französischen Schweiz im Blick hat.
Die Originalfassung des Textes ist erschienen unter dem Titel: Groupe des Dombes: Le ministère épiscopal. Réflexions et propositions sur le ministère de vigilance et d'unité dans l'Eglise particulière, Les Presses de Taizé, Taizé 1976.

Günther Gaßmann

---

* In deutscher Übersetzung sind beide Texte abgedruckt in: Um Amt und Herrenmahl. Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch. Ökumenische Dokumentation I, hrsg. von G. Gaßmann, M. Lienhard, H. Meyer und H.-V. Herntrich, Frankfurt 1974.

Das episkopale Amt

Überlegungen und Vorschläge zum Wächteramt und zum Amt der Einheit in der Teilkirche

Einleitung

1. Die Gruppe von Dombes veröffentlichte 1973 den Text „Für eine Versöhnung der Ämter. Elemente eines Konsensus zwischen Katholiken und Protestanten". Jetzt wird ein weiterer Text vorgelegt zum Amt der Aufsicht, der Initiativen und Impulse und der Einheit einer über die Ortsgemeinde hinausgehenden kirchlichen Versammlung. Dieses Amt wollen wir mit dem griechischen Wort „episkopē" bezeichnen, das im Französischen nur unzureichend mit „surveillance" (Aufsicht) wiedergegeben wird. Mit dieser Untersuchung möchten wir unsere Arbeit von 1973 über das geistliche Amt (ministère pastoral) fortführen und präzisieren. Es wird versucht, die kritischen Anmerkungen zum vorhergehenden Text mit zu berücksichtigen.[1]

2. Das Amt der „episkopē" hat ziemlich rasch in der Person des Bischofs konkrete Gestalt angenommen, wie wir ihn heute in der katholischen und orthodoxen Kirche, in der anglikanischen Kirchengemeinschaft und in einigen aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen finden. Die Ausübung dieses Amtes im Katholizismus des 15. und 16. Jahrhunderts hat die meisten Reformationskirchen dazu veranlaßt, andere institutionelle Formen zu suchen, in denen dennoch das Amt der „episkopē" ausgeübt wird, zum Beispiel in Frankreich das presbyteral-synodale System.[2] Die Tatsache, daß sie im Neuen Testament nicht genügend Anhaltspunkte für eine genauere Bestimmung des Bischofsamtes finden, ist auch ein Grund dafür, daß einige Protestanten sich nicht dazu berechtigt fühlen, dieses Amt in ihren Kirchen einzuführen.

3. Diese unterschiedlichen Einstellungen zur Funktion der „episkopē" stellen eines der grundlegenden Hindernisse für die christliche Einheit dar. Sie geben heute auch Anlaß zu gegenseitigen Anfragen zwischen bischöflichen und nicht-bischöflichen Kirchen, wodurch beide dazu gedrängt werden, die schriftgemäßen Grundlagen ihrer Lehre und Praxis zu überprüfen, um

sich gegebenenfalls nach einer Struktur hin auszurichten, die der grundlegenden Intention Christi mehr entspricht und offener gegenüber dem freien Wirken des Heiligen Geistes ist.
Im übrigen wird man auch durch ein gewisses Unbehagen hinsichtlich des Wirkens kirchlicher Institutionen dazu aufgefordert, ihre Formen zu überprüfen.

4. Katholischerseits stößt die Ausübung des Bischofsamtes trotz einer tatsächlichen Erneuerung auf ernsthafte Schwierigkeiten, die sich besonders auf folgende Bereiche auswirken:
– die Verkündigung der Frohen Botschaft in einer verständlichen und anregenden Sprache, die die Probleme unserer Zeit anspricht;
– das Netz der kirchlichen Verbindungen, wobei der Bischof wegen mangelnder auf den Dialog und die Beteiligung an der Entscheidungsfindung abgestimmter Einrichtungen auf Diözesanebene häufig die Lage nicht fest im Griff haben kann;
– Klarheit in den Beziehungen zwischen Episkopaten verschiedener Länder, wenn sie gemeinsam mit Situationen fertigwerden müssen, die sie alle betreffen.

5. Die Reformationskirchen – zumindest in Frankreich – erfahren ebenfalls Schwächen in der Praxis des presbyterial-synodalen Systems:
– Mißbrauch des Parlamentarismus, der sich auf die kirchlichen Versammlungen auswirkt;
– Schwierigkeiten, den Pluralismus innerhalb der Einheit zu leben;
– Mangel an Kontinuität in der Leitung der Kirche;
– Mängel an konkreten Ausdrucksformen für die Sorge um die Einheit und Universalität der Kirche.

6. Wegen seiner Bedeutung ist das Bischofsamt andererseits auch Gegenstand sorgfältiger Überlegungen im Rahmen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung im Ökumenischen Rat der Kirchen. In einem 1974 veröffentlichten Text heißt es:[3] „Diese neuen Erkenntnisse ermöglichen es Kirchen ohne historisches Bischofsamt, dieses als ein Zeichen der Kontinuität und Einheit der Kirche zu schätzen. Mehr und mehr Kirchen, einschließlich solcher, die an Unionsverhandlungen beteiligt sind, zeigen sich bereit, das Bischofsamt als ein besonders wichtiges Zeichen der apostolischen Sukzession der ganzen Kirche in Glauben, Leben und Lehre zu verstehen und damit als etwas anzu-

sehen, das man anstreben sollte, wo es fehlt. Was sie allein mit der gegenwärtigen historischen und theologischen Forschung für unvereinbar halten, ist die Auffassung, daß die bischöfliche Sukzession identisch ist mit der Apostolizität der ganzen Kirche und diese umfaßt."
7. Diese verschiedenen Voraussetzungen gewinnen in dem Maße ökumenische Bedeutung, als sie alle Nachfolger Christi vor dieselben Forderungen stellen: die Art ihres Kircheseins so transparent wie möglich werden zu lassen für das Evangelium, das sie verkündigen.
8. Deshalb kann unserem Verständnis nach die Frage der „episkopē" und des Episkopats nicht ausschließlich auf der Ebene der Lehre untersucht werden. Bei der Art, wie man sie versteht und wie man sich zu ihnen stellt, geht es auch immer um die konkrete Gestalt ihres Wirkens. Der Weg zu einer Versöhnung verlangt also über die notwendigen lehrmäßigen Klärungen hinaus eine Berücksichtigung unserer jeweiligen Verhältnisse, von denen aus wir uns im Geist der Bekehrung (metanoia) auf den Weg machen.
Der folgende Text besteht aus zwei Teilen: einem Teil mit dogmatischen Überlegungen und einem Teil mit Vorschlägen zur Überwindung der gegenwärtigen Situation.

Erster Teil

Dogmatische Überlegungen

Einleitung: Die Teilkirche

9. Eine Kirche entsteht und wächst, wo Menschen sich unter dem Wirken des Heiligen Geistes zum Evangelium bekehren und in Gemeinden versammelt sind.
Um dem zu entsprechen, was wir „Teilkirche" (église particulière)[4] nennen, wo an einem bestimmten Ort die „episkopē" über eine Gruppe von Gemeinden und Gemeinschaften ausgeübt wird, müßte eine solche Gemeinschaft folgenden Kriterien gerecht werden:
– Sie vereinigt Menschen aller Altersgruppen, jeder Herkunft und Zugehörigkeit, um daraus ein Volk zu machen, das zum Zeugen des Evangeliums in der sie umgebenden Welt wird.

– Dort werden alle Funktionen der Kirche ausgeübt, hauptsächlich die Verkündigung des Wortes Gottes und die Feier des Gottesdienstes und der Sakramente.
– Sie beruft die für die Auferbauung und den Sendungsauftrag der Kirche notwendigen Ämter.
– Sie empfängt durch den Heiligen Geist neue Amtsträger, die in ihrer Mitte ordiniert werden.
– Sie lebt in sichtbarer Gemeinschaft mit den anderen Kirchen.
10. Bei unserer Untersuchung gehen wir aus von der „episkopē" als notwendiger, von jeder Kirche anerkannter Funktion und kommen dann zu ihrer Personalisierung, die gegenwärtig im ökumenischen Dialog noch Schwierigkeiten bereitet.

A. Voraussetzungen im Neuen Testament und in der Tradition der Alten Kirche

I. JESUS CHRISTUS ALS EPISKOPOS SEINER KIRCHE

11. Der in der biblischen Offenbarung (Altes Testament) bezeugte Plan Gottes hebt die „episkopē" des Herrn über sein Volk hervor. Der Herr befreit und sammelt dieses Volk im Blick auf seinen weltweiten Sendungsauftrag; er besucht es, stärkt es und leitet es.
12. Im Neuen Bund erfüllt Jesus Christus als Gesandter des Vaters diese „episkopē". Er ist für immer der „Versammler", der Hirte, der Hüter seiner Kirche, der sie durch seinen Anruf versammelt und sie auf Kosten seines eigenen Lebens verteidigt (vgl. Joh 10,11–18; 11,51–52); er ist auch das Tor, durch das die Lämmer und die wahren Hirten hindurchgehen müssen, die in der Lage sind, die ihnen Anvertrauten zum Leben und in die Freiheit zu führen (vgl. Joh 10,1–10; 1Petr 5,1–4).
13. Jesus Christus hat den Neuen Bund durch sein Blut besiegelt und hält ihn aufrecht durch seinen Geist. Jeder Amtsträger, der sich bemüht, diesen Bund in einer Teilkirche zu erhalten, handelt – wie Paulus – in der Kraft des Heiligen Geistes, indem er das empfangene Charisma treu aufnimmt. So läßt der auferstandene Christus diejenigen, die er sendet, niemals allein: Er gibt ihnen den Heiligen Geist.

14. Auf die „episkopē" lassen sich also die Konsensusaussagen von 1973 anwenden, besonders wo sie eine Verbindung herstellen zwischen dem Amt Christi und den kirchlichen Ämtern (Nr. 5–7 und 20–24).[5]

II. DIE GESTALT DER „EPISKOPE" IM NEUEN TESTAMENT

15. Durch die Verkündigung des Evangeliums wird der Glaube geweckt und die Kirche konstituiert (Röm 10,17). Indem er die Kirche sammelt, gibt Christus als der „Erzhirte" (1Petr 5,4) ihr ein Wächteramt, das für Zusammenhalt und Einheit sorgt bei der Verkündigung des Wortes, der Feier der Sakramente, der Diakonie und anderen Funktionen des Leibes Christi.

16. Nach den verschiedenen Zeugnissen des Neuen Testaments wird das Amt der „episkopē" in der Nachfolge Christi, des „Bischofs unserer Seelen" (1Petr 2,25), und in der Nachfolge der Apostel in dem, was von ihrem Auftrag weitergegeben werden kann, ausgeübt. Es besteht darin, die Herde zu leiten, über sie zu wachen, sie zu ermahnen, zu warnen (Apg 20,28–31), zu tadeln (1Kor 5,3–5) und die Gemeinde für ihre weltweite Sendung zuzurüsten. Dieses Leitungs- und Vorsteheramt dient nicht nur dem inneren Leben der Gemeinschaft, sondern es orientiert die Versammlung der Gläubigen in ihrer Zuwendung zur Welt und auf ihrem Weg zum Reich Gottes.

17. Einige andere biblische Texte tragen dazu bei, diese Form des Amtes zu definieren: Vermittlung und Bewahrung des Glaubensguts (Tit 2,1,7–8; 2Tim 1,14 und 2,2), Leitung der Gemeinden (1Tim 5,17), Visitation und Koordinierung der Gemeinden (Apg 15,36), Unterscheidung der Gnadengaben (1Petr 4,10).

III. DAS AMT DER „EPISKOPE" UND DIE GEMEINDE IM NEUEN TESTAMENT

18. Die Funktion des Wächteramtes wird ausgeübt von bestimmten Personen, die der Herr für den Dienst am Volk des Neuen Bundes einsetzt. Ihre Autorität ist geistlicher Natur. Sie ist eine Gnadengabe des schöpferischen und befreienden Heiligen Geistes. So sind diese freien und verantwortungsvollen Amtsträger dazu

berufen, die Freiheit und das Verantwortungsbewußtsein ihrer Brüder zu wecken (vgl. Apg 15,28).

19. Das Amt der Aufsicht ist also ein Dienst und wird unter dem Gottesvolk im Geiste des Dienens ausgeübt, nicht wie die, „die als Herrscher Ansehen haben, ihre Völker niederhalten und ihren Mächtigen Gewalt antun" (Mk 10,42). Nach dem Bilde Christi, der „nicht gekommen ist, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen" (Mk 10,45), sollen diejenigen, die die Herde weiden, keine beherrschende Macht ausüben, sondern eine Autorität der Gemeinschaft. Das Amt, das sie empfangen haben, ist ein Aufruf, zum Leitbild für die Herde zu werden (1Petr 5,2–4).

20. Die christliche Gemeinde wird ermahnt, Gott zu gehorchen, indem sie Christus, seinen Gesandten, und diejenigen, die er ihnen sendet, aufnimmt (Mt 10,40). Indem sie im Glaubensgehorsam auf ihre Hirten hören, verhalten die Gläubigen sich also als Nachfolger Christi (Phil 2,29; 4,9; Hebr 13,17).

IV. DAS AMT DER „EPISKOPE" UND DIE KOLLEGIALITÄT IM NEUEN TESTAMENT

21. Das Neue Testament erwähnt den *kollegialen* Charakter der Ämter. Diese Kollegialität wird auf zwei Ebenen ausgeübt:
a) Innerhalb derselben Kirche wird das geistliche Amt in seiner Vielfalt von einer Gruppe von Personen wahrgenommen, die kollegial handeln (Apg 14,23; 1Tim 4,14). Die entsprechenden Bezeichnungen „episkopos" und „presbyteros" sind also gleichbedeutend. Aber eine dieser Personen wurde – nach dem Brauch der Synagoge – wahrscheinlich dazu bestimmt, diesem Kollegium vorzustehen.
b) Die verschiedenen Kirchen angehörenden Hirten üben ihr Amt solidarisch aus. Im Neuen Testament wird hingewiesen auf gegenseitige brüderliche Besuche (Apg 21,17–18; Gal 2,1–10), auf den Austausch von Briefen (Kol 4,16), auf die Aussendung von Amtsträgern in neu entstehende Gemeinden (Apg 11,19–26; 13,1–3), auf Kollekten zugunsten von notleidenden Kirchen (2Kor 8–9), auf gegenseitige Absprachen, um zu gemeinsamen Entscheidungen zu kommen (Apg 15,1–35). Dieses Netz von Beziehungen, das die Entstehung einer Gemeinschaft von Amts-

trägern erkennen läßt, bringt die Einheit zwischen den Teilkirchen innerhalb der universalen Kirche zum Ausdruck.

22. Mit dieser kollegialen Ausübung der „episkopē" scheint das Neue Testament das personalisierte *Leitungs-* oder *Vorsteheramt* auf verschiedenen Ebenen der Kirche zu verbinden:

a) In der Gemeinde von Jerusalem sieht man an Jakobus (Apg 15,13–21), wie sich die Gestalt eines Vorstehers im Kreise des Kollegiums der Presbyter herausbildet.

b) Paulus übt als Apostel – aus der Nähe oder aus der Ferne – im Kreise seiner Mitarbeiter eine persönliche pastorale Autorität über die Gemeinden aus, die er gegründet hat.

c) Die Pastoralbriefe bezeugen, daß Paulus seinen Mitarbeitern Titus und Timotheus die „episkopē" anvertraut hat.

d) Für die Gemeinden der apostolischen Zeit bleibt die Person des Petrus im Kreise der Zwölf selbst nach dem Verschwinden des ursprünglichen Kollegiums ein Zeichen der Sammlung und ein Symbol für das Amt der „episkopē" (Mt 16,18–19; Lk 22,32; Gal 1,18).[6]

23. In dem Augenblick, wo das Neue Testament das Amt der „episkopē" umreißt, sind die apostolischen Schriften als Heilige Schrift nicht eindeutiger definiert als die „episkopē" es als Amt ist. Jedoch sind es die unter dem Vorsitz von „Episkopen" stehenden Kirchen, die nach und nach den Schriftkanon angenommen haben. Indem man dies sagt, erkennt man an, daß die Kirchen, die sich eindeutig auf die Schrift bezogen haben, die Auffassung vertraten, daß die Schrift die Grundlage für das Amt ihrer Episkopen darstellte. Die christlichen Gemeinden der ersten Jahrhunderte lebten von jener Überzeugung, die Clemens von Rom auf seine Weise zum Ausdruck brachte: Als die Apostel „Bischöfe und Diakone der zukünftigen Gläubigen einsetzten, war dies nichts Neues; denn schon seit langer Zeit war geschrieben (sc. in der Heiligen Schrift) über Bischöfe und Diakone" (Brief an die Korinther, 42,4–5; Die Apostolischen Väter. Bibliothek der Kirchenväter, München 1918, S. 53).

V. DAS AMT DER „EPISKOPE" NACH DER ZEIT DER APOSTEL

24. Neutestamentliche Zeugen schreiben über die Apostel, daß sie in den Gemeinden Presbyter-Episkopen durch Handauflegung

einsetzten (Apg 14,23; Tit 1,5–7) und vertrauenswürdigen Männern die Tradition der Unterweisung des Evangeliums anvertrauten (1Tim 1,3–7; 2Tim 4,1–5).

25. Nachdem die Apostel nicht mehr unter ihnen waren, betrachteten die christlichen Gemeinden angesichts der Gefahren von Häresien und Schismen diese vertrauenswürdigen Männer als Hüter der apostolischen Tradition und sprachen ihnen Entscheidungsautorität zu. Das durch eine Person ausgeübte Episkopat wurde im Laufe des zweiten Jahrhunderts allgemein üblich und wurde bald zur Regel für alle Kirchen.

26. Zwischen den Jahren 95 (Clemens von Rom) und 180 (Irenäus von Lyon) wird das Amt der „episkopē" als Zeichen der Treue Gottes gegenüber seinem Plan zum Gegenstand einer dreifachen theologischen Überlegung:

27. a) Die *Theologie der Mission* vertritt die Auffassung, daß die Sendung Christi durch seinen Vater der entscheidende Bezugspunkt für diejenigen – oder denjenigen – ist, die dieses Amt ausüben. Clemens: „Christus ist also von Gott und die Apostel von Christus (gesandt) ... Diese von ihrem heiligen Amte abzusetzen, ist nach unserer Ansicht ein Unrecht" (Brief an die Korinther, 42,2 und 44,3; Die Apostolischen Väter, a.a.O., S. 53 und 55). Ignatius von Antiochien: „Jeden, den der Herr des Hauses schickt zur Verwaltung seines Hauses, den müssen wir so aufnehmen wie den Sendenden selbt" (Brief an die Epheser, 6,1; Die Apostolischen Väter, a.a.O., S. 120).

28. b) Die *typologische Theologie* betrachtet die Kirche als Bild derjenigen, die Jesus um sich gesammelt hat, um sie in Einheit zu bewahren: In den Presbytern sieht sie das Bild der Apostel und im Episkopos das Bild Christi oder des Vaters. Mit anderen Worten, Ignatius selbst konzentriert nicht das ganze geistliche Amt auf den Episkopos allein: „Gleicherweise sollen alle die Diakonen achten wie Jesus Christus, wie auch den Bischof als das Abbild des Vaters, die Presbyter aber wie eine Ratsversammlung Gottes und wie einen Bund von Aposteln" (Brief an die Trallianer 3,1; ibid. S. 132).

29. c) Die *Theologie der Sukzession* ist der dritte Aspekt der Überlegungen zur „episkopē". Bereits Clemens behauptet, die Apostel hätten „als Regel" aufgestellt, daß nach dem Tode der ersten durch sie eingesetzten Vorsteher der Gemeinden „andere

erprobte Männer ihren Dienst übernähmen" (Brief an die Korinther 44,2; Die Apostolischen Väter, a.a.O., S. 54). Irenäus: „Wir berufen uns ... auf die apostolische Tradition, die durch die Nachfolge der Priester in der Kirche bewahrt wird"[7] (Adversus haereses 3,2,2; Des Heiligen Irenäus ausgewählte Schriften, 1. Bd. Bibliothek der Kirchenväter, München 1912, S. 210). „Deswegen muß man auch den Priestern der Kirche gehorchen, die ... Nachfolger der Apostel sind. Sie haben mit der Nachfolge des Episkopates das sichere Charisma der Wahrheit nach dem Wohlgefallen des Vaters empfangen" (ibid. 2. Bd., S. 84).

30. Diese drei Theologien zeigen eine Konvergenz im Sinne einer durch eine Person ausgeübten „episkopē", die betrachtet wird als eine Gabe Gottes an seine Kirche, die aber keineswegs die vorher bezeugte Kollegialität zerstört hat.

B. Theologische Erwägungen für die heutige Zeit

31. Wir haben versucht, durch die Erfahrung der ersten christlichen Gemeinden, von denen die Schrift spricht, die Intention Christi hinsichtlich des Wesens der „episkopē" innerhalb der Struktur seiner Kirche neu zu erfassen. Diese „episkopē" verbindet die Kollegialität mit dem personalisierten Leitungsamt. Gegenüber der Intention Christi treu zu sein bedeutet, diese Struktur zu achten, ohne zu versuchen, aus dem Neuen Testament ein alleingültiges und normatives Organisationsmodell abzuleiten. Noch weniger dürfen wir bestimmte konfessionelle Auffassungen, die auf geschichtliche Zufälligkeiten zurückzuführen sind, zur Norm erheben, noch uns die sichtbaren Formen der Kirche durch gegenwärtige soziologische Einflüsse vorschreiben lassen.

I. DIE KIRCHE UND IHR EPISKOPOS IN IHRER BEZIEHUNG ZU CHRISTUS

32. In ihrer Offenheit gegenüber dem Heiligen Geist, ihrer Treue gegenüber Christus und ihrem Gehorsam gegenüber dem Vater üben alle Christen ihre Charismen und ihre Funktionen solidarisch zugunsten des Wohls des Leibes Christi und seiner Sendung aus.

33. Innerhalb der Kirche wird vom Episkopos und den Presbytern die gleiche amtsmäßige und sakramentale Wirklichkeit gelebt. Die Unterscheidung der Funktionen, die in der Ordination als traditionelle Unterscheidung zum Ausdruck kommt, kann folgendermaßen aussehen: Der Episkopos übt das pastorale Amt der Leitung und der Einheit aus mit seiner Gesamtverantwortung für die Teilkirche und die universale Kirche; die Presbyter üben das gleiche Amt im Rahmen von Teilkirchen aus in Gemeinschaft mit ihrem Episkopos und in Anerkennung seiner Autorität.

34. Das mit seiner Gemeinschaft verbundene Amt des Episkopos sichert und stellt, zusammen mit den anderen Ämtern, zeichenhaft dar „die Abhängigkeit der Kirche von Christus, dem Ursprung ihrer Sendung und dem Fundament ihrer Einheit" (Dombes 1973, Abs. 20).

In ihrer im Rahmen seiner Gemeinde gelebten Beziehung zu Christus, dem Oberhirten, erinnert die Gegenwart des Episkopos alle an die Priorität der göttlichen Initiative.

35. Der Episkopos bringt den Gehorsam der Kirche gegenüber Christus in erster Linie dadurch zum Ausdruck, daß er sich selbst der Schrift unterwirft als dem Zeugnis vom Wort Gottes und dem Erbe des Amtes der Apostel. Auf diese Weise schützt er in der Kirche das in der Schrift niedergelegte Glaubensgut und leitet dessen Unterweisung. In Unterordnung unter die Schrift übt der Episkopos eine regulierende Autorität in der Auslegung der Botschaft des Evangeliums aus, um die Kirche in Freiheit und Gehorsam gegenüber Christus zu leiten, der uns das vollkommene Beispiel für Freiheit und Gehorsam gegenüber dem Vater gegeben hat.

36. In der Gesamtheit des episkopalen Kollegiums als eine gemeinsame und weltweite Wirklichkeit kommt die Amtssukzession des ursprünglichen und symbolischen Kollegiums der Zwölf zum Ausdruck, während die Kirche in ihrer Gesamtheit insofern in der Nachfolge dieses Kollegiums der Zwölf steht, als es bereits das Israel des Neuen Bundes symbolisierte und verwirklichte.

37. Das Amt des Episkopos bringt somit den bleibenden Charakter des pastoralen Auftrags zum Ausdruck, den der auferstan-

dene Christus in der Fülle des Heiligen Geistes seiner Kirche zuspricht, auf das sie „eine, heilige, katholische[8] und apostolische" Kirche sei. Die Kontinuität der Sendung ist untrennbar vom Band der Gemeinschaft zwischen den verschiedenen Gemeinschaften.

38. Die Episkopoi sind also inmitten der ihrem Amt anvertrauten Gemeinschaften herausragende Zeichen für die Verbindung zwischen der Vergangenheit (das in Jesus Christus erfüllte Heilsereignis) und der Zukunft (der endgültige Sieg des auferstandenen Christus und die Vollendung der Schöpfung durch den Heiligen Geist); sie sind gleichzeitig Zeugen und Diener der Katholizität der ganzen Kirche. Gegenüber der Vergangenheit sind sie Erben des übertragbaren Teils des Amtes der Apostel. In der Gegenwart und für die Zukunft sorgen sie für die Kontinuität der Bewegung der Kirche auf ihrer Wanderschaft hin zum Reich Gottes. Im Lichte dieses Verständnisses vom episkopalen Amt, wie es bereits von der Alten Kirche vertreten wurde, können wir erklären, daß die Sukzession des apostolischen Amtes hauptsächlich in der episkopalen Sukzession verwirklicht wird.

39. Die Amtsautorität des Episkopos gründet sich auf diejenige Christi als Diener seiner Kirche; die Kirche nimmt sie entgegen als einen „Dienst Christi in der Kraft des Heiligen Geistes" (Dombes 1959, Nr. 3); als solche „gehört sie zum Wesen der Kirche selbst" (Dombes 1959, Nr. 4 a).

Norm und Begründung für die Ausübung dieser Autorität ist das Wort Christi: „Was ihr auf Erden binden werdet, soll auch im Himmel gebunden sein, und was ihr auf Erden lösen werdet, soll auch im Himmel gelöst sein" (Mt 18,18). Sie ist „ganz ausgerichtet auf die Auferbauung des Leibes Christi in Heiligkeit und Wahrheit und zur Herrlichkeit Gottes" (Dombes 1959, Nr. 4 b).

Diese Autorität des Dienstes und der Gemeinschaft wird nicht nur über eine Gemeinschaft von Gläubigen ausgeübt, sondern auch über die anderen Amtsträger.[9]

40. Die Autorität des Episkopos ist charismatischer Natur, das heißt, sie ist eine Gabe des Heiligen Geistes zur Auferbauung der Kirche; sie erkennt die anderen Gnadengaben an, unterscheidet sie, erklärt sie für gültig und richtet sie auf die Einheit des Leibes Christi in Zeit und Raum aus. Sie muß sich davor hüten, die anderen Gnadengaben zu ersticken; in entsprechender

Weise ist es der christlichen Gemeinde aufgetragen, das Charisma der episkopalen Autorität anzuerkennen und seine Ausübung zu fördern.

41. Aus diesem Grunde tritt der Episkopos sein Amt nicht lediglich aufgrund einer rechtlichen Verfügung an. Er empfängt sein Amt von Christus als dem Erzhirten, und durch ihn wird er für seinen neuen Auftrag geweiht.

Die Anrufung des Heiligen Geistes unter Handauflegung bringt den Ursprung seines Amtes zum Ausdruck und verleiht ihm die für die Erfüllung dieses Dienstes notwendigen Gnadengaben. Diese Epiklese stellt den Episkopos auch in die Sukzession des Amtes und reiht ihn ein in das Kollegium derer, die wie er das Amt der „episkopē" in der Kirche ausüben.

II. DIE BEZIEHUNG DES EPISKOPOS ZUR TEILKIRCHE

42. Das episkopale Amt wird ausgeübt „in gegenseitiger Abhängigkeit von Gemeinde und Amtsträger" (Dombes 1973, Nr. 22). *Es gibt* in der Tat *keinen Episkopos ohne Gemeinde:* Denn wesentlich ist er für den Dienst an ihr da. Sein Amt besteht darin, die Gemeinde zusammenzurufen, die Eucharistie zu feiern und ihren Sendungsauftrag in der Welt zu erfüllen. *Es gibt* auch *keine Gemeinde ohne Episkopos:* denn die Gemeinde kann sich nicht halten, ohne ihren Episkopos in freiem Gehorsam als einen Gesandten des Herrn und als Zeichen ihrer Einheit aufzunehmen.

43. Die Struktur bringt folgende doppelte Forderung mit sich:

a) Der Episkopos unterstellt sich in seinem ganzen Leben Jesus Christus, nicht nur in seiner Beziehung zu seiner Kirche, sondern auch in seiner kollegialen Beziehung zu den anderen Amtsträgern. Sein Amt der Leitung bedeutet weder eine Beherrschung noch ein Monopol über alle verschiedenen Aufgaben in der Kirche.

b) In entsprechender Weise darf auch einer Kirche oder einem Zusammenschluß von Gemeinden, die wirklich lebendige Verbindungen untereinander haben, kein Leitungsamt als Zeichen und Instrument ihrer von Christus verliehenen Einheit fehlen.

44. Der Ausdruck der Beziehung zwischen dem Herrn Christus und seiner Kirche auf der Ebene der Institution darf nicht schlicht und einfach ein System widerspiegeln, sei es demokratisch,

monarchisch oder oligarchisch; denn diese Leitungsformen stellen lediglich die Übertragung einer menschlichen Herrschaftsform dar.
Jedes gesellschaftliche Organisationsmodell bringt das Netz der in einer Gesellschaft gelebten Beziehungen zum Ausdruck. Was nun durch die Gesamtheit der Amtsbeziehungen in der Kirche sichtbar werden muß, ist die Aufnahme der Gaben des Geistes, die Öffnung gegenüber der Herrschaft Christi und die kindhafte Anbetung des Vaters.
45. Die Kirche bekennt, daß die Autorität nicht in ihren Händen liegt, sondern in den Händen Christi. Daher muß sie jeden Mißbrauch des „Parlamentarismus" und der bürokratischen Anonymität, von dem jedes Kollegium bedroht ist, sowie den der alleinigen Ausübung von Macht als besondere Versuchung jedes Leitungsamtes ablehnen.
Der Sinn der Amtsstruktur der Kirche liegt darin, deutlich zu machen, daß jede Autorität in ihr eine empfangene Gabe, eine Botschaft und eine Beauftragung im Namen Christi ist. Sie vermittelt im Leben der Kirche, daß der Mensch, gemäß dem Evangelium von der Rechtfertigung durch den Glauben, durch die Gnade Christi erlöst ist.

III. DIE BEZIEHUNG DES EPISKOPOS ZUR UNIVERSALEN KIRCHE

46. Das von jeder Kirche als Gabe Christi empfangene episkopale Amt wird nicht nur im Rahmen des Amtskollegiums der Teilkirche ausgeübt, sondern auch im Kollegium der Episkopoi, das die Gemeinschaft zwischen den verschiedenen Teilkirchen wahrt und zeichenhaft darstellt.
47. Die Gemeinschaft der Episkopoi untereinander hat ihre Grundlage in der Gemeinschaft der Kirchen, in denen und für die sie ihr Amt empfangen. Sie macht die vom Herrn für seine Kirche gewollte Einheit und Katholizität sichtbar und wirksam. Die Gemeinschaft der Episkopoi, die bereichert wird durch ihre Unterschiede, bringt die auf der Mannigfaltigkeit der Teilkirchen beruhende Katholizität zum Ausdruck.
48. Die Synoden und die Konzile sind besondere Gelegenheiten, wo das episkopale Wächteramt über die Treue des Lebens der

Kirche gegenüber dem apostolischen Zeugnis ausgeübt wird. Diese Treue kann nur durch gegenseitige Verifizierung einer Einmütigkeit im Bekenntnis des wahren Glaubens gewahrt werden. Andererseits hat jeder Episkopos die Verantwortung, in seiner Teilkirche den Glauben der ganzen Kirche zu verkünden.
49. So ist der Episkopos in seiner Verantwortung, die er sowohl gegenüber der universalen Kirche als auch gegenüber der Teilkirche ausübt, ein Mann der Gemeinschaft und der Kommunikation.

IV. DIE BEZIEHUNG DES EPISKOPOS ZUR GESELLSCHAFT

50. Die Kirche Jesu Christi ist zum Dienst an der menschlichen Gemeinschaft in die Welt gesandt. Gegenüber dem Ruf Gottes trägt sie die Verantwortung des ganzen Volkes, von dem sie nur einen Teil darstellt. Sie wird ständig aufgefordert, aus ihren Mauern herauszugehen, um der Befreiung der Menschen zu dienen.
51. Im Rahmen seines Amtes und in Gemeinschaft mit den Menschen, die ihm anvertraut sind, ist der Episkopos auch um die Gesellschaft besorgt, in der er lebt. Es ist seine Aufgabe, dort zusammen mit seiner Gemeinde „Wächter" und „Wachtposten" zu sein (vgl. Hes 33). Er verkündet die frohe Botschaft bei sozialen Projekten und damit verbundenen Konflikten. Er erinnert an die Forderungen der Gerechtigkeit. Er verteidigt die Armen und die von der Gesellschaft Abgelehnten.
52. Aufgrund seiner Stellung innerhalb der christlichen Gemeinschaft personifiziert der Episkopos häufig seine Kirche vor der öffentlichen Meinung und öffentlichen Instanzen. Ob er es will oder nicht, er ist eine repräsentative Persönlichkeit. In dieser nicht einfachen Situation ist es seine Aufgabe, Sprecher seiner Gemeinschaft zu sein und sie herauszufordern. Im Namen des Evangeliums versteht er es, mit Demut und Mut Partei zu ergreifen.

V. ZUSAMMENFASSUNG: DAS PROFIL DES EPISKOPOS

53. Der Episkopos ist also jemand, der das Leben des Gottesvolkes anregt, der die Entstehung und harmonische Entwicklung

verschiedener Gemeinden verfolgt und die Entfaltung von Charismen ermöglicht, die jedem Getauften gegeben sind.

54. Der Episkopos ist jemand, der dafür sorgt, daß alle Ämter auf Christus ausgerichtet werden, und ohne den diese Ämter Gefahr laufen, die Kirche zu zerstreuen statt sie zu sammeln und in der Einheit und im Frieden aufzubauen.

55. Der Episkopos ist jemand, der damit beauftragt ist, zur Erhaltung der Identität der Kirche zwischen Pfingsten und der Parousie beizutragen, wodurch er zu einem konstitutiven Element der Tradition der Kirche wird.

Zweiter Teil

Vorschläge zur Überwindung der gegenwärtigen Situation

56. Die von uns gemeinsam unternommene Studie des Neuen Testamentes und der es auslegenden Tradition stellt für uns als Katholiken und Protestanten eine ernsthafte Herausforderung dar. Das Wort Gottes ruft uns dazu auf, von unseren unterschiedlichen Ekklesiologien aus uns auf ein gemeinsames Ziel hin auszurichten: die eine Kirche Jesu Christi, die nach Jahrhunderten der Trennung im gemeinsamen Gehorsam gegenüber dem einen Herrn wieder vereinigt ist. Das bedeutet kein Streben nach Uniformität, sondern Treue gegenüber einer gemeinsamen grundlegenden Struktur (vgl. Nr. 31), in der die „episkopē" Jesu Christi selbst zum Ausdruck kommt und ausgeübt wird.

57. Wir meinen tatsächlich, daß das Zugehen auf eine Versöhnung hier und da gleichzeitig eine Umwandlung des kirchlichen Lebens und einen lehrmäßigen Fortschritt voraussetzt, die beide notwendig sind, um es jeder Konfession zu ermöglichen, in ihren Partnern besser das Bild der Kirche Jesu Christi zu erkennen und dieses Bild auch bei sich selbst erkennbarer werden zu lassen.

58. Unsere Vorschläge werden vielleicht den einen als zu zurückhaltend und nicht opportun erscheinen und den anderen als zu kühn. Aber wir glauben, daß jede Reform in der Kirche nur dann einen Sinn hat, wenn sie darauf abzielt, ihre Entsprechung zum Heilsplan Gottes für die Welt transparenter werden zu lassen. Das setzt sowohl bei der Gesamtheit der Gläubigen als auch bei

denjenigen, die als „geistliche Leiter" Verantwortung tragen, eine Veränderung der inneren Einstellung voraus. Dies kann nur das Werk des Heiligen Geistes sein.

Die Vermittlung des Evangeliums fordert heute von allen Konfessionen eine Überprüfung des gegenwärtig durch ihre Institutionen abgelegten Zeugnisses.

59. Da wir verschiedene konfessionelle Ausgangspunkte haben, wird die kirchliche Umkehr (metanoia) hier und dort unterschiedliche Wege gehen, aber die folgenden verschiedenartigen Vorschläge, die sich teils an die katholische Kirche, teils an die Reformationskirchen richten, werden von unserer ganzen Gruppe verantwortet.

A. Vorschläge für die katholische Kirche

I. FÜR EINE EVANGELIUMSGEMÄSSERE AUSÜBUNG DES BISCHOFSAMTES

60. Die konkrete Weise, wie das Bischofsamt ausgeübt wird, gehört zum ständigen und stets neu zu ergreifenden Werk der Bekehrung in der Unterwerfung unter den Heiligen Geist.[10]

Deshalb meinen wir, daß neue Formen der Ausübung des Bischofsamtes von einer evangeliumsgemäßen Art der Autorität zeugen müßten, die sich mit keinem in der Welt bereits bestehenden Modell identifiziert (vgl. Lk 22,25–27).

61. Gegenwärtig bringt die Adaption der Kirche an das Leben einer im Umbruch begriffenen Welt und die Anwendung von Weisungen des II. Vatikanums eine tiefgreifende Erneuerung in der Ausübung der bischöflichen Funktion mit sich. Diese Erneuerung sollte im Sinne folgender Erfordernisse geschehen:

a) Notwendigkeit, die frohe Botschaft so zu verkündigen, daß sie dem Menschen von heute zugänglich wird.

b) Notwendigkeit einer immer stärker wirklichkeitsbezogenen seelsorgerlichen Nähe des Bischofs zum christlichen Volk.

c) Entwicklung eines kollegialen und synodalen Lebens in der Ausübung der Autorität auf Diözesanebene.

d) Beachtung des Entstehens neuer Formen von Kirche, die durch das Wirken des Heiligen Geistes angeregt wurden.

II. DIE MITVERANTWORTUNG MIT DEM VOLK GOTTES AUF DIÖZESANEBENE

62. Die Art und Weise, wie die Bischöfe ausgewählt wurden, hat sich im Laufe der Geschichte der katholischen Kirche weiterentwickelt, und folglich ist die gängige Form ihrer Designation weder unabänderlich noch die einzig mögliche Form. Um deutlich zu machen, daß die bischöfliche Autorität in der kirchlichen Gemeinschaft verwurzelt ist, ist es wichtig, daß die Ernennung des Bischofs das Ergebnis einer lebendigen Beziehung und eines Zusammenwirkens zwischen dem Bischof von Rom, den benachbarten Bischöfen, den Priestern der Diözese und allen betroffenen Gläubigen ist. Es erscheint uns in der Tat wünschenswert, das Volk Gottes an der Auswahl seines Bischofs zu beteiligen[11].
63. Wenn ein neuer Bischof in sein Amt eingeführt wird, halten wir es für wünschenswert, daß die benachbarten Teilkirchen sowie die anderen christlichen Gemeinschaften der Region an der liturgischen Feier dieses Ereignisses beteiligt werden.
64. Was die das gesamte Gottesvolk betreffenden Angelegenheiten in der Diözese angeht, so ist es wichtig, daß die Getauften in wirksamer Weise dazu beitragen, die Beschlüsse, die getroffen werden sollen, vorzubereiten und ihnen Orientierung zu geben[12]. Es ist Aufgabe von Pfarrgemeinderäten, Diözesankommissionen, liturgischen Ausschüssen, theologischen und katechetischen Arbeitsgruppen und verschiedenen Bewegungen, sich mit aller zur Belebung der Kirche und zu ihrem Dienst in der Welt erforderlichen Vorstellungskraft zu beteiligen.

III. DIE BEZIEHUNGEN ZWISCHEN DEM BISCHOF, SEINEN KOLLEGEN UND DEN ANDEREN AMTSTRÄGERN

65. Entsprechend den Aussagen des II. Vatikanums, das bekräftigte, daß der Bischof nicht allein regieren kann, wünschen wir, daß er von wahrhaft kollegialen Institutionen umgeben sein sollte, die eine Verbreiterung der bischöflichen Funktion erlauben und es dem Bischof ermöglichen, wirksamer über das Leben seiner Kirche informiert zu werden:
66. a) Z.B. möchten wir, daß man trotz der damit verbundenen Schwierigkeiten häufiger das Experiment der Diözesansynoden

erprobt. Eine solche Praxis könnte es ermöglichen, konkrete Probleme aufzuwerfen bzw. Lösungen vorzubereiten und ökumenische Begegnungen zu fördern.
67. b) Ein weiteres Beispiel: Es ist gut, wenn der Bischofsrat, um sich der grundlegenden Probleme der Diözese annehmen zu können, aus Vertretern (Geistliche oder Laien) von Verantwortlichen für die wesentlichen „seelsorgerlichen Bereiche" zusammengesetzt ist.
68. c) Schließlich stellen wir uns die Frage, ob durch das Netz von apostolischen Regionen nicht ein fruchtbarer Austausch zwischen benachbarten Teilkirchen gefördert werden könnte.

B. Vorschläge für die Reformationskirchen

I. DIE GRUNDORIENTIERUNG DES PROTESTANTISMUS

69. In der lutherisch-reformierten Tradition ist die apostolische Sukzession gegründet auf die Konformität der Verkündigung mit dem Zeugnis der Apostel, der Norm für jede Verkündigung und alles sakramentale Leben in der Kirche. Die Autorität des Amtes beruht ausschließlich auf dieser Übereinstimmung mit dem Wort, das der Herr seiner Kirche anvertraut hat. Der den Aposteln verheißene Heilige Geist macht dieses Wort aktuell, wie unterschiedlich auch die Formen sein mögen, die die Sukzession der Amtsträger zum Ausdruck bringen.
70. Die ausschließliche Bekräftigung dieser Auffassung hat die Legitimität der apostolischen Sukzession des Bischofs verschleiert. Dennoch wird die bischöfliche Funktion in einzelnen Reformationskirchen in personalisierter Form von Bischöfen und „inspecteurs ecclésiastiques" ausgeübt.
71. Das Pfarramt hat häufig die traditionellen Aufgaben des Episkopats und des Presbyterats gleichzeitig übernommen. Jedoch wird das episkopale Amt heute auf den verschiedenen Ebenen des Lebens dieser Kirchen in drei Formen ausgeübt, die dessen traditionelle Aufgaben zum Ausdruck bringen:
a) durch synodale Versammlungen, die verantwortlich sind für Orientierungen im Bereich von Lehre und Ordnung;

b) durch Räte, die verantwortlich sind für die Leitung der Kirche und die Durchführung der getroffenen Entscheidungen;
c) durch Personen, die das pastorale Amt der Einheit an einem gegebenen Ort oder in einer bestimmten Region wahrnehmen.

II. VORGESCHLAGENE ORIENTIERUNGEN

72. Die Bedeutung, die heute in Reformationskirchen den Funktionen des Vorsteheramtes (die Ämter der Präsidenten von Regionalräten, von „inspecteurs ecclésiastiques" und auch von Präsidenten des Konsistoriums und von Synodalkommissionen) zuerkannt wird, erfordert, daß die begonnene Reflexion über die Ämter auf lehrmäßiger Ebene vertieft wird.
73. Diese Neubewertung des Amtes der „episkopē" einschließlich seiner Personalisierung müßte die Reformationskirchen dazu führen, den Sinn und das spezifische Wesen eines Amtes der Einheit, das im Wesentlichen dazu bestimmt ist, die Versöhnung zu fördern, die Gemeinschaft zu erhalten und der weltweiten Sendung der Kirche eine Ausrichtung zu geben, wiederzufinden.
74. Die gegenwärtige Pluralität der theologischen und dogmatischen Optionen erfordert, um positiv gelebt zu werden, diese Neubewertung des Amtes der „episkopē".
Angesichts der zunehmenden Gefahren von Spaltungen und Aufsplitterungen hätte dieses Amt die dringende Aufgabe, ein gemeinsames Bekennen des Glaubens zu ermöglichen und das Leben der Gemeinden auf den Weg einer noch stärker beanspruchten Treue gegenüber dem Wort Gottes zu lenken.
75. Folglich sollten folgende Vorschläge richtunggebend für die theologischen und praktischen Überlegungen der Reformationskirchen sein:
a) diese Überlegungen würden dadurch, daß sie in Verbindung mit den anderen Kirchen, die das Bischofsamt bewahrt oder wiederentdeckt haben, angestellt werden, dieser Aufgabe ihre ökumenische Dimension verleihen;
b) die Kirchen täten gut daran, die Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen und insbesondere die von „Glauben und Kirchenverfassung" noch besser aufzunehmen und weiter fortzuführen;
c) durch die geschichtlich überlieferte Gleichheit der Pastoren in der Ordination zum Amt dürfte nicht ausgeschlossen werden, daß man verschiedene Ebenen der Verantwortlichkeit anerkennt, insbesondere ein personalisiertes Amt der „episkopē";
d) innerhalb des Prozesses der Auffächerung in verschiedene ordinierte Ämter würden neue Formen der Ordination zur Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung für theologisch ausgebildete Älteste oder Laienprediger die Besonderheit eines Amtes als „Pastor-Episkopos" klarer herausstellen.
76. Wir sind uns dessen bewußt, daß dieses Bemühen um dogmatische und praktische Überlegungen nur dann wirksam sein kann, wenn es begleitet wird von einer ökumenischen Pädagogik, die sich an die Gesamtheit des christlichen Volkes und der lokalen Gemeinden richtet und sich in der Katechese und der Fortbildung auswirkt. So würden die Gläubigen eher die Perspektive verstehen und annehmen, den Glauben in neuen Formen der Kirche zu leben und zu bekennen.

Schlußfolgerung

77. Zum Schluß dieser neuen Untersuchung dürfen wir nicht vergessen, daß unser Ziel die Versöhnung der Ämter ist, die unerläßlich ist für die Wiederherstellung der gegenwärtig zerbrochenen sichtbaren Einheit. Wir können uns nicht zufriedengeben mit Entwicklungen, die auf ein paralleles Nebeneinander der Institutionen hinauslaufen. Die Entwicklungen müssen vielmehr abzielen auf die Erreichung einer „episkopē" in der einen Kirche[14]. Davon hängt unsere volle Gemeinschaft ab.
78. Viele stehen heute den institutionellen Realitäten kritisch gegenüber. Das Bischofsamt, von dem hier die Rede war, erscheint ihnen zweifellos als eingeengt durch die Starrheit des Buchstabens auf Kosten der Freiheit des Geistes. Wie die anderen Institutionen kann auch diese tatsächlich verkalken und lähmend wirken.
Wir haben jedoch die Hoffnung, daß diese charismatische Institution der Lebendigkeit der Kirche, der christlichen Freiheit und der Verteidigung der Schwachen und Vergessenen dienen möge. Die lebendige Stabilität und Kontinuität des episkopalen Amtes stellt einen nicht reduzierbaren Pol der Einheit dar, der es dem Leib Christi erlaubt, mit Spannungen und Entwicklungen zu leben, ohne sich davon zerreißen zu lassen.
79. Wenn das episkopale Amt in Unterwerfung unter den Heiligen Geist ausgeübt wird, stellt es gegenüber den sich wandelnden

Lebenssituationen eine Chance der Öffnung und der Beweglichkeit dar. Gegenwärtig erfordert das Aufbrechen von spontanen Gemeinschaften und ihre Entschlossenheit, die Gemeinschaft mit der Kirche frei zu leben, eine episkopale Funktion, die fähig ist, über die Einheit des Glaubens zu wachen und gleichzeitig diejenigen zu achten, die neue Wege suchen.

80. Die vorausgehenden Überlegungen und Vorschläge stellen eine Fortführung der Erkenntnisse dar, zu denen wir 1973 gekommen sind und an denen wir weiterhin festhalten. Wir wären den Kirchenleitungen dankbar, wenn sie uns sagen würden, in welchem Maße diese Überlegungen und Vorschläge ihnen als annehmbar und durchführbar erscheinen: Können sie beitragen zur kirchlichen Umkehr (metanoia) und zum Weg hin zu einer Versöhnung der Ämter?

ANMERKUNGEN

[1] Folgende Präzisionen zur Terminologie dürften für die Lektüre des Textes von Nutzen sein:
1. episkopē: Die Gesamtheit des Auftrags der pastoralen Aufsicht und der Einheit;
2. Episkopos: Amtsträger, der diesen Auftrag in erster Linie zu erfüllen hat. Wir verwenden bewußt diesen neutestamentlichen Begriff, um den Amtsträger, um den es sich hier handelt, nicht notwendigerweise mit der einen oder anderen seiner geschichtlichen Ausdrucksformen (Bischof, Superintendent, Präsident etc.) zu identifizieren;
3. Bischof: Der Episkopos in der katholischen und orthodoxen Tradition und den ihnen nahestehenden Traditionen;
4. Episkopat: Das Bischofskollegium;
5. episkopal: Dieses Adjektiv bezieht sich je nach dem Zusammenhang auf „episkopē", Episkopos oder Bischof;
6. bischöflich: Wird hier in einem allgemeineren Sinne gebraucht als in seiner gängigen konfessionellen Bedeutung: Es bezeichnet diejenigen Kirchen, die Bischöfe haben;
7. metanoia: Neutestamentlicher Begriff, der mit „Bekehrung" oder „Buße, Umkehr" übersetzt wird. Wir benutzen ihn hier, um eine Veränderung zu bezeichnen, die nicht nur die innere Einstellung und die Sitten betrifft, sondern auch die kirchlichen Institutionen in ihrem praktischen Wirken und gegebenenfalls auch in ihrer Struktur;
8. Kollegium: Wir beschränken diesen Begriff nicht auf den in den Dokumenten des II. Vatikanums intendierten besonderen Sinn zur Bezeichnung des Bischofskollegiums. Wir verwenden ihn in einem weiteren Sinne, um im Rahmen der Partikularkirche auch eine Gruppe von Amtsträgern, unter Umständen unterschiedlicher Art, zu bezeichnen, die solidarisch die gleichen Verantwortungsbereiche teilen. Zu einem Kollegium gehört normalerweise ein Leitungs- oder Vorsteheramt („présidence"), das für die Einheit sorgt.

[2] Die meisten reformierten Kirchen haben das sogenannte „presbyterianisch-synodale" System angenommen, das auf den verschiedenen Ebenen des Lebens dieser Kirchen die Autorität der gewählten Versammlungen (Synoden) mit der der Amtsträger (Pfarrer und Älteste) verbindet. Dieses System liegt etwa in der Mitte zwischen einer episkopalen und einer kongregationalistischen (praktische Autonomie der Gemeinden) Ordnung.

[3] G. Müller-Fahrenholz, Hrsg., Eine Taufe, eine Eucharistie, ein Amt, Frankfurt 1979, S. 30, Nr. 37.

[4] Wir werden von nun an die Bezeichnung „Teilkirche" (Eglise particulière) verwenden, und zwar im Sinne und an Stelle der Bezeichnung „Ortskirche" (Eglise locale), wie sie in den 1973 veröffentlichten Konsensustexten gebraucht wird (Abschnitt 48 und Anmerkung 8). Der zuletzt genannte Begriff ist tatsächlich verwirrend.

[5] Auf der Grundlage dieser Texte, die unter uns weiterhin gültig sind, wollen wir diejenigen Punkte klären, die sich als noch schwierig erwiesen haben, und Möglichkeiten einer konvergenten Entwicklung zwischen unseren Kirchen im Sinne der bereits angestellten Überlegungen vorschlagen.
Wir haben in der Tat zwei Arten von noch bestehenden Schwierigkeiten festgestellt: einerseits „eine unterschiedliche Interpretation und Bewertung konkreter und geschichtlicher Formen, welche die apostolische Sukzession der Ämter infolge der Trennung angenommen hat" und andererseits „die unterschiedliche Strukturierung und Aufgliederung der Ämter, so wie sie auf beiden Seiten bestehen" (Abschnitt 37).
Katholischerseits schlugen wir eine „kollegialere Ausübung des hierarchischen Amtes" vor (Abschnitt 41); protestantischerseits schlugen wir eine Neubewertung der „Bedeutung des ‚bischöflichen' Amtes, insbesondere seines pastoralen Charakters" vor (Abschnitt 44).

[6] Bei der Ausarbeitung dieses Abschnittes haben wir uns bewußt beschränkt. Zum Beispiel meinen einige Exegeten, die Engel der sieben Kirchen in der Offenbarung seien die symbolische Bezeichnung der Vorsteher dieser Kirchen (Apk 2–3).

[7] Irenäus behält noch die presbyterale Terminologie bei, die für gleichwertig mit der episkopalen Terminologie gehalten wird.

[8] Wir verwenden hier absichtlich den traditionellen Begriff „katholisch", der gleichzeitig die Universalität der Kirche als ganzer und die Katholizität jeder Einzelkirche zum Ausdruck bringt.

[9] „Wenn das, was ich für euch bin, mich erschrecken läßt, sagt Augustin, so gibt mir das, was ich mit euch bin, Mut. Für euch bin

ich der Episkopos. Mit euch bin ich ein Christ. Episkopos, das ist der Titel für einen Auftrag. Christ ist der Name der Gnade. Möge mich die Tatsache, daß ich mit euch erkauft worden bin, mehr antreiben als die, daß ich euer Oberhaupt bin" (Predigt 340,1; P.L. 38, 1483). In gleicher Weise sagt Johann Chrysostomos: „Gewiß bin ich es, der als Ältester inmitten der Kinder als erster die Hand zum Mahl ausstreckt. Doch wird alles gleichmäßig unter uns verteilt: das Leben, das errettet, ... das Opfer, an dem wir teilhaben. Es ist dieselbe Taufe, die jeder von uns besitzt; durch ein und denselben Geist sind wir für würdig befunden worden ... alles haben wir gemeinsam. Was zählt dann für mich am meisten? Es sind die Sorgen um euch. Aber nichts ist angenehmer als diese Mühe" (4. Homelie über 2Thess, Abschnitt 4; P.G. 62, 492).

[10] Im Laufe der Jahrhunderte hat sich die praktische Ausübung des bischöflichen Auftrags zu bestimmten Zeiten als unzulänglich erwiesen. Dies war insbesondere im 16. Jahrhundert der Fall, als die Reformation ausbrach. In ihren offiziellen Dokumenten erkennt die Kirche dies an, aber drückt sich vielleicht ein wenig zu sehr so aus, als ob es sich um eine Reihe von persönlichen Fehlern bestimmter Bischöfe handelte. Unserer Ansicht nach müßte man in dem Zugeständnis weiter gehen. Es ist tatsächlich geschehen, daß die Institution des Bischofsamtes als solche aufgrund der von ihm übernommenen gesellschaftlichen Modelle zuweilen eher wie ein Gegenzeugnis als wie ein Dienst am Evangelium wirkte und dadurch selbst den apostolischen Ursprung des Episkopats verschleierte.

[11] Die „Normen über die Ernennung neuer Bischöfe in der lateinischen Kirche" von 1972 (Doc. Cath. Nr. 1610, 1972, 513–515) eröffnen bereits diese Möglichkeit.

[12] „Seit Beginn meines Bischofsamtes", schreibt Cyprian von Karthago, „habe ich es mir zur Regel gemacht, nichts nach meiner persönlichen Meinung zu entscheiden, ohne euren Rat (ihr Priester und Diakone) und ohne die Stimme meines Volkes zu hören" (Brief 14,4; „Les Belles Lettres" T. 1, 42). Derselbe: „Ich muß diese besonderen Fälle kennenlernen und sorgfältig eine Lösung bedenken, nicht nur mit meinen Kollegen, sondern mit dem ganzen Volk" (Brief 34,4,1; ibid. 87).

[13] Vgl. zum Beispiel für die Reformierte Kirche Frankreichs (E.R.F.) „La dévolution de l'autorité et l'autorité régionale" (Die Entwicklung der Autorität und die regionale Autorität) der Nationalsynode von Saint-Jean du Gard aus dem Jahre 1964.

[14] Einheit in der „episkopē" bedeutet nicht Uniformität in den Formen ihrer Ausübung.

Mitglieder der Gruppe von Dombes

Père Jean-Noël Aletti
Pasteur Jean Ansaldi
Pasteur Jacky Argaud
Pasteur Daniel Atger
Père Paul Aymard
Père Joseph de Baciocchi
Père René Beaupère
Pasteur André Benoit
Pasteur Alain Blancy
Père Edmond Chavaz
Père Marc Clément
Père Henri Denis
Père Jacques Desseaux
Père Claude Gereşt
Père René Girault
Père Etienne Goutagny
Père Pierre Gressot
Père Joseph Hoffmann
Pasteur Jean-Claude Ill
Père Maurice Jourjon
Pasteur Jean Kaltenmark
Père Marie Leblanc
Pasteur Louis Lévrier
Père Robert Liotard
Pasteur Marc Lods
Pasteur Alain Martin
Père Pierre Michalon
Pasteur André Morel
Père Jean Roche
Pasteur Hébert Roux
Père Bernard Sesboüé
Frère Max Thurian
Pasteur André Vermeil
Père Maurice Villain
Pasteur Gaston Westphal

III. Das offizielle lutherisch-katholische Gespräch in den USA

Einführung

Die bereits seit 1965 arbeitende offizielle lutherisch/römisch-katholische Dialoggruppe in den USA hatte sich nach ihren Gesprächen über das Nizänum, die Taufe, die Eucharistie und das Amt [1] mit ihrer 11. Sitzung im Herbst 1970 der Papstfrage zugewandt. Von Anfang an war es klar, daß es dabei um zwei engbezogene Problemkreise gehen müsse, die aber doch je für sich zu behandeln seien: um die Frage des päpstlichen Primats und die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit. Man entschloß sich, zunächst die Primatsfrage zu behandeln, weil sie die ältere kontroverstheologische Frage darstellt und man hier auf die Erfahrungen und Ergebnisse früherer Auseinandersetzungen und Gespräche zurückgreifen konnte. Die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit meinte man, als das historisch „jüngere" Problem vorerst zurückstellen zu können. Die Tatsache, daß gerade um das Jahr 1970 herum die Unfehlbarkeitsfrage erneut zum Gegenstand einer heftigen innerkatholischen Debatte geworden war, hat zusätzlich dazu beigetragen, sich zunächst der Primatsproblematik zuzuwenden.
Methodisch folgte der Dialog über das Papstamt in seinen beiden Phasen demselben Muster, das schon vorher, spätestens seit der Behandlung der Amtsfrage angewandt worden war: ein Gesprächsrhythmus von zwei Sitzungen im Jahr, zwischen denen – vor allem gegen Ende einer Dialogphase – sich kleinere gemeinsame wie auch nach Katholiken und Lutheranern getrennte Gruppen trafen, die sich vor allem mit der Formulierung der Diskussionsergebnisse befaßten. Wie schon im Schlußbericht über „Eucharistie und Amt" gliedern sich die beiden hier abgedruckten Berichte in drei Teile: eine gemeinsame Erklärung und danach je getrennt spezifische Erwägungen der lutherischen und der katholischen Dialogteilnehmer, die auch ausdrückliche Empfehlungen oder Anfragen an ihre jeweiligen Kirchen – Theologen, Gemeinden, Kirchenleitungen – einschließt. Das Gespräch über den Primat wurde von der Begleitstudie „Der Petrus der Bibel" [2] in Gang und Ergebnis wesentlich mitbestimmt.

Der Gesamtdialog über Primat und Unfehlbarkeit erstreckte sich über eine Zeit von acht Jahren (Herbst 1970 bis Herbst 1978) und eine Reihe von 16 Sitzungen. Der erste Bericht – „Amt und universale Kirche“ [3] – wurde im März 1974, der zweite Bericht – „Lehrautorität und Unfehlbarkeit in der Kirche“ – im Oktober 1978 veröffentlicht.
Die Teilnehmer des Dialogs sind am Ende des zweiten Berichts namentlich aufgeführt. Sie wurden katholischerseits durch das „Bishops' Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs“ in den USA und lutherischerseits durch das USA-Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes (heute: „Lutheran World Ministries“) ernannt.
Die offiziellen englischen Texte der beiden Berichte sind erschienen unter dem Titel: Papal Primacy and the Universal Church. Lutherans and Catholics in Dialogue V, ed. by Paul C. Empie and T. Austin Murphy, Minneapolis 1974, 9–42; Teaching Authority and Infallibility in the Church, in: Theological Studies 39, No. 1, 1979, 113–166.

Harding Meyer

ANMERKUNGEN

[1] Die Berichte über „Die Eucharistie“ und „Eucharistie und Amt“ sowie eine Darstellung der anfänglichen Tätigkeit der lutherisch/römisch-katholischen Dialoggruppe in den USA finden sich in: Harding Meyer, Luthertum und Katholizismus im Gespräch. Ökumenische Perspektiven 3, Frankfurt 1973. Die beiden genannten Berichte sind außerdem abgedruckt in: Um Amt und Herrenmahl. Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch. Ökumenische Dokumentation I, hrsg. von Günther Gaßmann, Marc Lienhard, Harding Meyer und Hans-Volker Herntrich, Frankfurt 1974.

[2] Der Petrus der Bibel – Eine ökumenische Untersuchung, hrsg. von R. E. Brown, K. P. Donfried und J. Reumann, Stuttgart 1976.

[3] Erstmals in deutsch veröffentlicht in: Papsttum und Petrusdienst. Ökumenische Perspektiven 7, hrsg. von Heinrich Stirnimann und Lukas Vischer, Frankfurt 1975.

Amt und universale Kirche

Unterschiedliche Einstellungen zum päpstlichen Primat

Teil I
Gemeinsame Erklärung

Einleitung

In den Gesprächen, die in den Vereinigten Staaten zwischen römisch-katholischen und lutherischen Theologen geführt werden, haben wir breite Bereiche der Übereinstimmung im Blick auf das Nizänische Glaubensbekenntnis und das christologische Zentrum des Glaubens wie auch über die Taufe, die Eucharistie und das Amt des Wortes und der Sakramente gefunden [1]. In den

[1] Ebenso wie im Bericht unserer Dialoggruppe über „Eucharistie und Amt“ verwenden wir auch in diesem Bericht im englischen Original den Ausdruck „ministry“ (Amt, Dienst) als Bezeichnung des Dienstes oder Auftrages, der der ganzen Kirche zukommt. Dies im Unterschied zu „the (or a) ministry (or minister)“ — das (oder ein) Amt (oder Amtsträger) — das eine bestimmte Form des Dienstes, eine spezifische Ordnung, Funktion oder Gabe (Charisma) innerhalb der Kirche Christi und für diese und ihre Sendung in der Welt verwirklicht. „Dieses Amt hat den doppelten Auftrag der Verkündigung des Evangeliums an die Welt — Evangelisieren, Bezeugen, Dienen — und der Auferbauung in Christus der bereits Glaubenden — Lehren, Ermahnen, Zurechtweisen und Heiligen, und zwar durch Wort und Sakrament. Für diesen doppelten Auftrag verleiht der Heilige Geist dem Amt eine Vielfalt von Gaben und hilft damit der Kirche, auf ihrer Pilgerschaft mit neuen Situationen fertigzuwerden. Durch Verkündigung des Wortes und Verwaltung der Sakramente dient das Amt dazu, die Kirche in besonderer Weise für ihren Dienst zu einigen und zu rüsten.“ Lutherans and Catholics in Dialogue IV: Eucharist and Ministry, New York 1970, S. 11; vgl. auch S. 9 (deutsch: Eucharistie und Amt, in: Harding Meyer, Luthertum und Katholizismus im Gespräch, Frankfurt 1973, S. 115; vgl. auch S. 113; und in: Um Amt und Herrenmahl, Ökumenische Dokumentation I, hrsg. von Günther Gassmann, Marc Lienhard, Harding Meyer und Hans-Volker Herntrich, Frankfurt 1974, S. 75; vgl. auch S. 73).

direkt hinter uns liegenden Sitzungen unseres Dialogs sind wir zu den Problemen übergegangen, wie dieses Amt die Einheit der universalen Kirche im Interesse ihrer Sendung in der Welt am besten fördern und zum Ausdruck bringen könnte. Innerhalb dieses Rahmens haben wir den päpstlichen Primat behandelt.

Der sichtbaren Einheit in der Kirche haben von frühester Zeit an verschiedene Formen des Amtes gedient. Einige dieser Formen, wie sie z.B. in einem ökumenischen Konzil ausgeübt werden[2], sind nicht Gegenstand größerer Auseinandersetzungen zwischen Katholiken und Lutheranern gewesen. Im Gegensatz dazu ist die Rolle des Papsttums Gegenstand heftiger Kontroversen gewesen, die theologische Gegensätze, organisatorische Unterschiede und psychologische Antagonismen hervorgebracht haben.

Bei der Diskussion über das Papsttum als eine Form des Amtes innerhalb der universalen Kirche, haben wir uns auf die Frage des päpstlichen Primats beschränkt. Es wurde nicht versucht, auf das Problem päpstlicher Unfehlbarkeit einzugehen. Wenngleich sich die Diskussion zwischen unseren Kirchen dieser Frage stellen muß, meinen wir doch, daß diese Begrenzung des Bereichs unserer gegenwärtigen Gespräche gerechtfertigt ist, da der päpstliche Primat schon lange bevor die päpstliche Unfehlbarkeit ein wesentliches Problem wurde eine dogmatische Streitfrage war.

Während dieser Sitzungen haben wir wiederum gemeinsamen Boden gefunden. Unter Lutheranern besteht ein wachsendes Bewußtsein für die Notwendigkeit eines spezifischen Amtes, das der Einheit und universalen Sendung der Kirche dient, während Katholiken zunehmend die Notwendigkeit eines differenzierteren Verständnisses des Papsttums innerhalb der universalen Kirche erkennen. Lutheraner und Katholiken können nun beginnen, Möglichkeiten der Gemeinsamkeit in den Blick zu fassen und auf Lösungen für Probleme zu hoffen, die früher unlösbar zu sein schienen. Wir glauben, daß Gott unsere Kirchen aufruft,

[2] Martin Luther, Von den Konziliis und Kirchen, WA Bd. 50, S. 509-653. Als Kommentar hierzu vgl. Jaroslav Pelikan, Luthers Stellung zu den Kirchenkonzilien, in: K. E. Skydsgaard, Hrsg., Konzil und Evangelium, Göttingen 1962, S. 40-62. Als ausführlichere Darstellung vgl. Christa Tecklenburg-Johns, Luthers Konzilsidee in ihrer historischen Bedingtheit und ihrem reformatorischen Neuansatz, Berlin 1966.

einander näherzukommen, und es ist unser Gebet, daß diese gemeinsame Erklärung zum päpstlichen Primat hierfür einen Beitrag leistet.

I. *Der Rahmen des Problems*

1. Die Kirche als versöhnte und versöhnende Gemeinschaft kann Gottes Willen in der Welt nicht so dienen wie sie es sollte, wenn ihr eigenes Leben von Spaltungen und Gegensätzen zerrissen ist. Die Glieder der Kirche, wo sie auch immer sind, sind Teil eines einzigen Volkes, des einen Leibes Christi, dessen Sendung darin besteht, ein antizipatorisches und wirksames Zeichen der endgültigen Einigung aller Dinge zu sein, wenn Gott alles in allem sein wird.

Um von diesem kommenden Reich glaubwürdig Zeugnis abzulegen, müssen die verschiedenen christlichen Gemeinschaften einander gegenseitig unterstützen, korrigieren und in allen Dingen zusammenarbeiten, bei denen es um die Sendung und das Wohl der universalen Kirche geht. Selbst innerhalb einer bestimmten christlichen Gemeinschaft müssen die örtlichen Kirchen oder Gruppierungen auf die universale Kirche bezogen sein, so daß Pluralismus und Vielfalt nicht das Einssein untergraben und Einheit und Uniformität nicht eine wünschenswerte Vielfalt zerstören.

2. Als wir lutherischen und römisch-katholischen Theologen in unseren Gesprächen uns der Notwendigkeit sichtbarer Einheit in der universalen Kirche zuwandten, war für uns die grundlegende Übereinstimmung, wie sie im Bericht über die Lehre vom Amt formuliert wurde, eine große Hilfe. Dort stimmten wir überein, daß dem Willen Gottes gemäß 1. das allgemeine Amt der Verkündigung des Evangeliums dem ganzen Volk Gottes zukommt, und 2. „das Amt des Wortes und der Sakramente" dazu dient, die Kirche für ihre Sendung in der Welt und zur Welt zu einigen und zu ordnen[3].

Unsere früheren Diskussionen hatten sich auf den Dienst des Amtes an den örtlichen Gemeinschaften konzentriert. Jetzt konzentrieren wir uns auf die einigende und ordnende Funktion dieses Amtes in Beziehung zur universalen Kirche — auf die

[3] Vgl. oben Anm. 1.

Frage, wie eine bestimmte Form dieses Amtes, d.h. das Papsttum, der Einheit der universalen Kirche in der Vergangenheit gedient hat und wie es ihr in der Zukunft dienen könnte.

3. Katholiken und Lutheraner haben zum Teil ähnliche Instrumente zur Förderung der Einheit der universalen Kirche anerkannt und benutzt. Christen der verschiedenen Gemeinschaften sind miteinander verbunden gewesen durch die eine Taufe und durch ihre Annahme der inspirierten Heiligen Schrift. Liturgien, Glaubensbekenntnisse und Bekenntnisschriften sind ebenfalls einigende Faktoren gewesen. Für beide Traditionen haben die Konzilien der Kirche eine bedeutsame einigende Funktion gehabt. Die Reformatoren bejahten den Wert von Konzilien, und dies ist in einer anderen Weise von den meisten lutherischen Kirchen heute implizit anerkannt worden durch die Bildung des Lutherischen Weltbundes und im umfassenderen Bereich durch ihre Beteiligung am Ökumenischen Rat der Kirchen. Auf katholischer Seite ist die Bedeutung des konziliaren Prinzips durch das 2. Vatikanum in seiner Ausübung konziliarer Funktionen wie auch mit seiner Betonung der kollegialen Struktur der Kirche neu bekräftigt worden.

4. Gerade weil weite Bereiche der Übereinstimmung hinsichtlich solcher Instrumente zur Einigung der Kirche bestehen, haben wir unsere Aufmerksamkeit in dieser Diskussion auf einen weiteren einigenden Faktor konzentriert, bei dem es keine Übereinstimmung gab, nämlich auf die Rolle von bestimmten Personen, Ämtern oder Amtsträgern bei der Ausübung von Verantwortung für die Einheit der universalen Kirche. Bei der Beschreibung dieses spezifischen Amtes und seiner Ausübung durch eine Person wurden wir, im Lichte einer jahrhundertalten Entwicklung, ganz natürlich zum Bild des Petrus geführt[4].

In den neutestamentlichen Berichten über die Ursprünge der Kirche wird er unter den Gefährten Jesu am stärksten hervorgehoben. Von ihm wird in den Evangelien in einer Weise gesprochen, durch die er mit der Gründung der Kirche, der Stärkung seiner Brüder, der Weide der Herde Christi verbunden wird. In einigen Paulusbriefen, der Apostelgeschichte und für

[4] Vgl. Peter in the New Testament, ed. by Raymond E. Brown, Karl P. Donfried, John Reumann, New York (Paulist Press) and Minneapolis (Augsburg Publishing House) 1973, S. 162 ff.

zwei der Katholischen Briefe ist er eine herausragende Gestalt — was nahegelegt, daß er mit einem weitreichenden Dienst verbunden war.

Die nachfolgende Kirchengeschichte machte ihn zum Bild eines Hirten, der für die universale Kirche sorgt. Daher haben wir es für angemessen gefunden, wenngleich wir uns der Gefahr bewußt sind, der Kirche in neutestamentlicher Zeit einen heutigen Stil oder ein modernes Modell der Universalität zuzuschreiben, von einer „petrinischen Funktion" zu sprechen, wobei wir diesen Begriff zur Beschreibung *„einer bestimmten Form des Amtes, ausgeübt von einer Person, einem Amtsträger oder einer Ortskirche im Blick auf die Kirche als ganze"* benutzen. Diese petrinische Funktion des Amtes dient der Förderung oder Bewahrung des Einsseins der Kirche durch Symbolisierung der Einheit und durch Erleichterung der Kommunikation, gegenseitigen Unterstützung oder Korrektur und durch Zusammenarbeit in der Sendung der Kirche.

5. Eine solche petrinische Funktion ist in gewissem Maße von verschiedenen Amtsträgern, z.B. Bischöfen, Patriarchen und Kirchenpräsidenten, ausgeübt worden. Jedoch der bemerkenswerteste einzelne Vertreter dieses Amtes gegenüber der universalen Kirche, was sowohl die Dauer als auch den geographischen Bereich betrifft, ist der Bischof von Rom gewesen.

Die Reformatoren haben nicht alle Aspekte der päpstlichen Ausdrucksform der petrinischen Funktion völlig abgelehnt, sondern vielmehr das, was sie als deren Mißbrauch ansahen. Sie erhofften eine Reform des Papsttums, gerade um die Einheit der Kirche zu bewahren. Melanchthon meinte, daß „umb Friedens und gemeiner Einigkeit willen" unter den Christen dem Papst eine höhere Stellung über andere Bischöfe zugestanden werden könnte[5]. Viele Jahre lang erhofften Lutheraner ein ökumenisches Konzil, das das Papsttum reformieren würde. Sie standen dem

[5] Melanchthon machte daher bei der Unterzeichnung der Schmalkaldischen Artikel mit ihrer antipäpstlichen Polemik die Anmerkung „... vom Bapst aber halte ich, so er das Evangelium wollte zulassen, daß ihm umb Friedens und gemeiner Einigkeit willen derjenigen Christen, so auch unter ihm sind und kunftig sein möchten, sein Superiorität uber die Bischöfe, die er hat jure humano, auch von uns zuzulassen sei". Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 5. Aufl., Göttingen 1963.

Papst weiterhin all die legitimen geistlichen Vollmachten eines Bischofs in seiner Diözese, in diesem Fall in Rom, zu. Sie sprachen ihm nicht einmal ab, daß er nach menschlichem Recht eine weiterreichende Jurisdiktion über Gemeinschaften ausübt, die sich aus eigenem Entschluß ihm unterstellt hatten[6].

II. *Die Probleme*

6. Dennoch haben die Ansprüche des Papstes auf den Primat und seine Ausübung dieses Amtes heftigste Meinungsverschiedenheiten ausgelöst. Lutheraner und andere sind sogar soweit gegangen, den Papst als „Antichrist" zu bezeichnen.

Die Auseinandersetzungen haben sich erstens auf die Frage konzentriert, ob das Papsttum biblisch begründet ist. Katholiken haben das Neue Testament als Hinweis darauf gelesen, daß Jesus dem Petrus eine einzigartige Rolle der Führung in der ganzen Kirche für alle Zeiten übertragen und in diesem Sinne für Nachfolger in der petrinischen Funktion in der Gestalt der Bischöfe von Rom gesorgt hat.

Im Gegensatz dazu haben Lutheraner die Rolle des Petrus in der Urkirche heruntergespielt und bestritten, daß seine Rolle in späteren Zeiten in der Kirche weiterbestand oder daß die Bischöfe von Rom in irgendeinem theologisch bedeutsamen Sinne als seine Nachfolger betrachtet werden konnten.

7. Eng verbunden mit dieser historischen Frage nach der Einsetzung des Papsttums durch Christus ist die Frage, ob das Papsttum eine Sache göttlichen Rechtes (ius divinum) ist[7]. Katholiken haben dies bejaht und haben entsprechend das Papsttum als einen wesentlichen Teil der bleibenden Struktur der Kirche betrachtet. Lutheraner waren im Widerspruch hierzu der Auffassung, daß das Papsttum durch menschliches Recht, aus menschlichem Willen heraus geschaffen wurde und daß seine Ansprüche auf göttliches Recht nichts Geringeres als blasphemisch sind.

8. Ein dritter Bereich der Kontroverse konzentrierte sich auf die praktischen Konsequenzen aus diesen vorausgehenden Gegensätzen. Katholiken neigten dazu, die meisten wesentlichen Aspekte päpstlicher Struktur und Funktion als göttlich autorisiert zu betrachten. Die Notwendigkeit oder Möglichkeit wesentlicher Veränderung, Erneuerung oder Reform ist im allgemeinen ignoriert worden. Am wichtigsten ist, daß gesagt wurde, daß jeder Dienst, dem es um die Förderung der Einheit unter den Kirchen geht, der Aufsicht des Bischofs von Rom — zumindest in Krisensituationen — unterworfen ist. Seine Jurisdiktion über die universale Kirche besteht, mit den Worten des 1. Vatikanums, in der „obersten", „vollen", „ordentlichen" und „unmittelbaren" Gewalt[8]. Diese Autorität ist keiner höheren menschlichen Jurisdiktion unterworfen, und kein Papst ist durch disziplinäre Entscheidungen seiner Vorgänger absolut gebunden[9]. Diese Sicht der Ausübung päpstlicher Gewalt ist von Lutheranern heftigst verworfen und als zu unerträglicher kirchlicher Tyrannei führend beurteilt worden.

Im Verlauf unserer Gespräche waren wir jedoch in der Lage, zu hilfreichen und klärenden Einsichten im Blick auf diese Kontroverspunkte zu gelangen.

III. *Die neutestamentliche Frage*

9. Jeder Exeget oder Historiker würde heute die Frage, ob Jesus Petrus als ersten Papst eingesetzt hat, als anachronistisch betrachten, da diese Frage von einem späteren Modell des Papsttums ausgeht, das in das Neue Testament zurückprojiziert wird[10]. Ein solches Vorgehen würde weder Gegnern noch Anhängern des Papsttums helfen. Daher vermeidet man am besten

[6] Schmalkaldische Artikel II. 4, Bekenntnisschriften, a.a.O. S. 427 f.

[7] Carl Peter, „Dimensions of *Jus Divinum* in Roman Catholic Theology". George A. Lindbeck, „Papacy and *Jus Divinum*, A Lutheran View. In: Lutherans and Catholics in Dialogue V: Papal Primacy, Minneapolis and New York 1974.

[8] Maurice C. Duchaine, „Vatican I on Primacy and Infallibility". In: Lutherans and Catholics in Dialogue V: Papal Primacy, a.a.O.

[9] Die Theologische Kommission des 2. Vatikanischen Konzils lehnte eine vorgeschlagene Ergänzung ab, nach der der Papst, indem er die Bischöfe zu kollegialem Handeln aufruft, „allein an den Herrn gebunden" ist („uni Domino devinctus"). Zur Begründung dieser Ablehnung schrieb die Kommission, daß eine solche Formulierung „übersimplifiziert ist, da der römische Pontifex auch an die Offenbarung selbst, an die grundlegende Struktur der Kirche, an die Sakramente, an die Definitionen früherer Konzile etc. gebunden ist" (Schema Constitutionis De Ecclesia, MCMLXIV, S. 93).

[10] Peter in the New Testament, a.a.O. S. 8 f.

Begriffe wie „Primat" und „Jurisdiktion", wenn man die Rolle des Petrus im NT beschreibt. Auch ohne diese Begriffe wird dem Petrus eine große Vielfalt von Bildern im NT beigelegt, die auf seine Bedeutung in der Urkirche hinweist[11].

10. Es ist gut, wenn man an die Frage der Rolle des Petrus in der Kirche mit der Erkenntnis herangeht, daß die neutestamentlichen Schriften verschiedene Formen des Dienstes beschreiben, die auf die Kirche als ganze ausgerichtet sind. Diesen Schriften geht es besonders um die örtlichen Gemeinschaften von Gläubigen (die Kirchen). Es gibt auch reichlich Belege für die Sorge um Gruppen von Kirchen, um Beziehungen zwischen Kirchen verschiedener Bereiche oder Herkunft und auch um *die* Kirche als dem einen Leib Christi.

Zuweilen hebt Paulus eine Ortskirche als Beispiel für eine andere hervor; er ist bestrebt, die Gemeinschaft zwischen den heidenchristlichen und judenchristlichen Kirchen zu bewahren; er sammelt in den von ihm gegründeten Kirchen eine Kollekte zur Unterstützung der Kirche in Jerusalem. Der Galaterbrief wie auch die Apostelgeschichte beschreiben eine Zusammenkunft von führenden Männern der Kirchen in Jerusalem, um ein wichtiges Problem zu lösen, dem sich verschiedene Gemeinschaften gegenübersehen: die Beschneidung der Heiden. Der 1. Petrusbrief, die Pastoralbriefe und die Offenbarung (Apokalypse) enthalten Anliegen für Gruppen von Kirchen. Der Kolosser- und Epheserbrief sprechen von der Kirche als dem Leib Christi, und besonders der Epheserbrief betont die Einheit des Leibes. In der Beschreibung der Pfingstszene in der Apostelgeschichte findet sich eine umfassende Vision der geisterfüllten Gemeinschaft, die sich auf Menschen jeden Landes und jeder Sprache erstreckt. Im vierten Evangelium spricht Jesus von dem Tag, an dem es eine Herde und einen Hirten geben wird.

11. Welche Rolle spielt Petrus in diesem Dienst, der auf die ganze Kirche ausgerichtet ist? Im Blick auf eine solche Frage gibt es keine klar umrissene oder einheitliche neutestamentliche Auffassung. Die neutestamentlichen Schriften, geschrieben von Menschen verschiedener Generationen und unterschiedlicher Auffassungen und in weitverstreuten Gemeinden lebend, sehen Petrus auf verschiedenartige Weise[12].

[11] Ibid., S. 158-168 mit einer eingehenden Diskussion in vorausgehenden Kapiteln des Buches. Vgl. auch den Anhang zu diesem Bericht.

Es gibt bestimmte Elemente, die diesen verschiedenen Bildern von Petrus gemeinsam sind oder hinter ihnen stehen. Er wird als erster unter den Zwölf genannt; er ist häufig ihr Sprecher; er ist der erste apostolische Zeuge des auferstandenen Jesus; er hat in der Jerusalemer Gemeinschaft eine besondere Stellung; er ist vielen Kirchen wohlbekannt.

Es ist aber nicht immer leicht zu sagen, in welchem Maße er eine Funktion in Beziehung zur Kirche als ganzer ausübt und in welchem Maße sein Einfluß nur regional bleibt. Gal2,7 schreibt z.B. dem Petrus eine besondere Rolle in Beziehung zum Evangelium für die Juden zu, während Paulus eine ähnliche Rolle in Beziehung zum Evangelium für die Heiden besitzt. Darüberhinaus macht es das relative Schweigen des NT über den Weg des Petrus nach der Zusammenkunft in Jerusalem (ca. 49 n. Chr.) schwierig, eine biblische Grundlage für Aussagen über seine weitere Rolle in der Kirche während seiner späteren Jahre zu finden.

Wachsende Übereinstimmung besteht darin, daß Petrus nach Rom ging und dort den Märtyrertod fand. Aber wir besitzen keine vertrauenswürdigen Belege dafür, daß er jemals als Aufseher oder Bischof der Ortskirche in Rom wirkte. Vom NT her wissen wir nichts über eine Nachfolge (Sukzession) Petri in Rom. Wir können nicht die Möglichkeit ausschließen, daß andere Gestalten wie Paulus oder Jakobus ebenfalls eine einigende Rolle in Beziehung zur ganzen Kirche besaßen, wenngleich die verfügbaren Dokumente sie vor allem mit einzelnen Kirchen oder Gruppen von Kirchen verbinden.

12. Wenngleich uns das NT begrenzte Informationen über den historischen Lebensweg des Simon Petrus liefert, verbinden ihn einzelne Schriften mit verschiedenen Aspekten oder Bildern des Dienstes, die Relevanz für die Kirche als ganze besitzen. Unter den Zwölf ist es Petrus, der Jesus als den Christus (Mk8, Mt16, Lk9) und den Heiligen Gottes bekennt (Joh6); er wird als der erste apostolische Zeuge des auferstandenen Herrn auf-

[12] Ibid., S. 166. Vgl. Oscar Cullmann, Petrus. Jünger — Apostel — Märtyrer. 2. Aufl., Zürich/Stuttgart 1960.

geführt (1Kor15, Lk24); er ist der Felsen, auf den die Kirche gegründet werden soll, und ihm wird die Schlüsselgewalt anvertraut werden (Mt16); er ist derjenige, der seine Brüder im Glauben stärken soll (Lk22); er ist derjenige, dem aufgetragen wird, nachdem er seine Liebe bekannt hat, Jesu Lämmer zu weiden (Joh21); er ergreift die Initiative zur Füllung des freigewordenen Platzes unter den Zwölf (Apg1) und nimmt die ersten Konvertiten aus den Heiden auf (Apg10). Er ist auch derjenige, der Jesus in einer besonders dramatischen Weise verleugnet (alle vier Evangelien); der wegen seines mangelnden Glaubens in den Wellen versinkt (Mt14); er wird von Jesus (und später von Paulus) scharf zurechtgewiesen (Mk8, Mt16, Gal2). Die Tatsache, daß man sich dieses Versagens so lebhaft erinnerte, ist vielleicht auch ein Hinweis auf seine besondere Stellung.

13. Die Beziehung dieser Sicht des Petrus im NT, wie sie vor der modernen Forschung entwickelt wurde, zum Papsttum könnte folgendermaßen zusammengefaßt werden: Petrus war als Gefährte Jesu während dessen öffentlichen Wirkens sehr wichtig; er war einer der ersten Jünger, die berufen wurden und scheint der Bedeutendste unter den Gefährten Jesu gewesen zu sein. Diese Bedeutung wurde mit hinübergenommen in die palästinensische Kirche, was belegt wird durch den Bericht einer Erscheinung des auferstandenen Jesus vor Petrus (wahrscheinlich die erste Erscheinung vor einem Apostel). Zweifellos war er der Bedeutendste unter den Zwölf und nahm aktiv an der christlichen missionarischen Bewegung teil.

Petrus nahm eine Schlüsselrolle bei Entscheidungen ein, die den Lauf der Kirche betrafen. Man kann daher von einer Sonderstellung sprechen, die auf die Beziehung des Petrus zu Jesus während dessen öffentlichen Wirkens und als auferstandener Herr zurückgeführt werden kann. Von noch größerer Bedeutung ist jedoch die Kraft der Bilder, die in den späteren neutestamentlichen Schriften, von denen viele nach seinem Tod geschrieben worden sind, mit Petrus verbunden werden. Während einige dieser Bilder an sein Versagen erinnern (z.B. Petrus der schwache und sündige Mensch), wird Petrus dargestellt als der Fischer (Lk5, Joh21), als der Hirte der Lämmer Christi (Joh21), als ein Ältester, der zu anderen Ältesten spricht (1Petr5,1); als ein Verkündiger des Glaubens an Jesus, den Sohn Gottes (Mt16,16f.); als Empfänger einer besonderen Offenbarung (Apg10,9-16); als einer, der diejenigen zurechtweisen kann, die die Gedanken eines Mitapostels, Paulus, mißverstehen (2Petr3, 15f.); und als der Felsen, auf den die Kirche erbaut werden sollte (Mt16,18). Wenn eine „Laufbahn" dieser Bilder nachgezeichnet wird, finden wir Anzeichen einer Entwicklung von früheren zu späteren Bildern. Diese Entwicklung von Bildern begründet nicht das Papsttum in seinem späteren spezifischen Sinn, man kann aber Möglichkeiten einer Orientierung in diese Richtung sehen, wenn sie durch fördernde Faktoren in der nachfolgenden Kirche geformt werden. Die Frage, ob Jesus Petrus als ersten Papst ernannt hat, hat sich in der modernen Forschung auf die Frage verlagert, in welchem Maße der spätere Gebrauch der Bilder für Petrus im Blick auf das Papsttum im Einklang mit der Ausrichtung des NT steht.

IV. *Historische und theologische Fragen*

14. Historische Studien haben nicht nur im Blick auf die neutestamentlichen Schriften, sondern auch im Blick auf andere Probleme neue Perspektiven eröffnet. Es ist heute deutlich, daß die Frage des päpstlichen Primats nicht im Sinne von biblischen Beweisstellen oder als eine Sache des Kirchenrechts angemessen behandelt werden kann, sondern im Lichte vieler — biblischer, sozialer, politischer, theologischer — Faktoren gesehen werden muß, die zur Entwicklung der Theologie, Struktur und Funktion des modernen Papsttums beigetragen haben.

15. In dem auf die neutestamentliche Zeit folgenden Zeitraum haben zwei parallele Entwicklungslinien dazu beigetragen, die Rolle des Bischofs von Rom unter den Kirchen jener Zeit zu stärken. Die eine war die fortdauernde Entwicklung der verschiedenen Bilder für Petrus, die von den apostolischen Gemeinschaften ausging. Die andere ergab sich aus der Bedeutung Roms als eines politischen, kulturellen und religiösen Zentrums.

Die „Laufbahn" der biblischen Bilder für Petrus setzte sich im Leben der Alten Kirche fort und wurde durch die Hinzufügung anderer Bilder bereichert: missionarischer Verkünder, großer Visionär, Überwinder der Häretiker, Empfänger des neuen Gebots, Steuermann des Schiffs der Kirche, Mit-Lehrer mit

Paulus, Mit-Märtyrer mit Paulus in Rom[13]. Diese Bilder besaßen bereits eine theologische Bedeutung bevor sie mit dem Bischof von Rom verbunden wurden.

16. Eine parallele Entwicklungslinie ergab sich durch die Anpassung der Alten Kirche an die Kultur der griechisch-römischen Welt, als sie Strukturen der Organisation und Verwaltung annahm, die im Bereich ihres missionarischen Wirkens vorherrschten. Kirchen identifizierten sich entsprechend den Orten, Diözesen und Provinzen des Weltreichs. Das Prestige und die zentrale Stellung Roms als Hauptstadt, verbunden mit dem Reichtum und der Großzügigkeit der römischen Christen, führten ganz natürlich zu einer besonderen Vorrangstellung der römischen Kirche. Darüberhinaus erfreute sich diese Kirche der Auszeichnung, der Tradition nach von Petrus und Paulus gegründet worden zu sein und der Ort zu sein, an dem diese beiden Märtyrer begraben wurden.

17. In der Auseinandersetzung mit den Gnostikern dienten Bischofssitze mit apostolischer Gründung als ein Gradmesser oder als Maßstab der Rechtgläubigkeit, und die römische Kirche, verbunden mit Petrus und Paulus, wurde in dieser Hinsicht von wesentlichen Theologen besonders herausgestellt. Während der ersten fünf Jahrhunderte gelangte die Kirche von Rom zu einer gewissen Vorherrschaft unter den Kirchen: Sie griff in das Leben geographisch entfernter Kirchen ein, nahm in theologischen Auseinandersetzungen in anderen Gebieten Stellung, wurde von anderen Bischöfen in einer großen Vielfalt von lehrmäßigen und moralischen Fragen um Rat gebeten und sandte Legaten zu weit entfernten Konzilien. Im Laufe der Zeit wurde Rom in vielen Kreisen als das oberste Schiedsgericht und als Zentrum der Einheit für die weltweite Gemeinschaft von Kirchen betrachtet.

18. Mit Leo I. wurde die Korrelation zwischen dem Bischof der Kirche in Rom und dem Bild des Petrus, die bereits von einigen seiner Vorgänger angestrebt wurde, explizit ausgesprochen. Für Leo führt Petrus seinen Auftrag im Bischof von Rom weiter. Die Vorherrschaft Roms über andere Kirchen leitet sich ab von der Präsenz des Petrus in seinen Nachfolgern, den Bischöfen des

[13] Vgl. den Anhang zum Bericht.

römischen Bischofssitzes. Die petrinische Funktion des Bischofs von Rom beteht in nichts Geringerem als in der Sorge für alle Kirchen. Sie erlegt anderen Bischöfen die Pflicht auf, seiner Autorität zu gehorchen und seine Entscheidung durchzuführen. Die westlichen Vorstellungen vom päpstlichen Primat fanden somit ihren frühen Ausdruck in der Lehre Leos I.

19. Die weitere Entwicklung dieser Ansprüche kann heute von Lutheranern wie Katholiken als etwas gesehen werden, das sowohl positive als auch negative Aspekte aufweist. Einerseits wurde diese Entwicklung durch die historische Situation im Mittelalter gefördert, als Rom nicht mehr mit den anderen großen kirchlichen Zentren im langen Kampf gegen die säkulare und besonders die imperiale Macht konkurrierte.

Andererseits machte die theoretische Interpretation des Primats in den Kategorien des Kirchenrechts rasche Fortschritte. Neben anderen beschrieben Gregor VII. und Innozenz III., indem sie sich auf Dokumente wie die falschen Dekretalen stützten, die Kirche als eine päpstliche Monarchie in Übereinstimmung mit säkularen Modellen ihrer Zeit. Dokumente wie Bonifaz' VIII. „Unam sanctam" (1302) enthielten den Anspruch, daß der Papst nicht nur geistliche, sondern auch zeitliche Herrschaft über die ganze Erde innehatte[14]. Zur gleichen Zeit sahen einige mittelalterliche Theologen weiterhin Rom als das Zentrum der Einheit einer weltweiten Gemeinschaft von Kirchen. Einige betonten die religiösen und charismatischen statt der juridischen und administrativen Aspekte des päpstlichen Primats.

Im hohen Mittelalter bestand in den Bettelorden und bei einigen ihrer bedeutenden Theologen wie Bonaventura und Thomas von Aquin die Tendenz, die Vollmachten des römischen Stuhles zu steigern. Darüber hinaus verstärkte das Wachsen der scholastischen Theologie eine pyramidale Sicht der Autorität in der Kirche. Man sah die im Corpus der Gläubigen verteilten Vollmachten im Stand der Bischöfe konzentriert und noch mehr in der einen Person des Bischofs von Rom.

Einige Theologen, z.B. die Konziliaristen, interpretierten die Vollmachten als vom Leib zum Haupt aufsteigend, während

[14] James McCue, George H. Tavard, „The Papacy in the Middle Ages". In: Lutherans and Catholics in Dialogue V: Papal Primacy, a.a.O.

andere, z. B. die päpstlichen Kanonisten, sie als vom Haupt zum Leib herabsteigend betrachteten. Die zuletzt genannte Auffassung kam mit verstärktem Nachdruck nach dem Konzil von Basel (1431-1437) erneut auf. Das Konzil von Florenz stellte in seinem Unionsdekret für die griechische und lateinische Kirche (1439)[15] die Lehre vom päpstlichen Primat in Begriffen dar, die denen des 1. Vatikanums nahekommen.
Innerhalb des nachtridentinischen römischen Katholizismus verstärkten die Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts und die Gegenreformation diesen Trend. Mehrere Jahrhunderte des Kampfes gegen nationalistische Bewegungen, das Aufbrechen eines ultramontanen Zentralismus und der Wunsch, dem Liberalismus des 19. Jahrhunderts entgegenzutreten, schufen das Klima für das 1. Vatikanum. Dieses Konzil lehrte, daß der Papst als Nachfolger des Petrus einen Primat der Jurisdiktion über alle Individuen und Kirchen besitzt. Das Konzil erklärte, daß dies die „volle", „oberste", „ordentliche" (d. h. nicht durch Delegation von einer anderen abgeleitete) und „unmittelbare" (d. h. direkte) Jurisdiktion ist und verband diesen Primat der Jurisdiktion mit der päpstlichen Unfehlbarkeit[16].
20. Die Theologie des 2. Vatikanums entwickelte die Theologie des 1. Vatikanums weiter, indem sie eine ausgewogenere Darstellung der Beziehungen des Papstes zu den Bischöfen und der Bischöfe zum Volk Gottes gab. Der Bischof von Rom ist das Haupt des Kollegiums der Bischöfe, die an seiner Verantwortung für die universale Kirche teilhaben. Seine Autorität ist ihrem Ziel nach pastoral, auch wenn sie der Form nach juridisch ist. Sie sollte immer in ihrem kollegialen Kontext verstanden werden[17].
21. Aus dem bisher Gesagten entnehmen wir, daß das gegenwärtige Verständnis des Neuen Testaments und unsere Kenntnis der in der Kirchengeschichte wirksamen Prozesse eine neue Einstellung zur Struktur und Wirksamkeit des Papsttums ermöglichen. Es besteht wachsende Übereinstimmung darin, daß die Zentralisierung der petrinischen Funktion in einer einzigen Person oder einem Amt das Ergebnis eines langen Entwicklungsprozesses ist. Indem es die vielen Erfordernisse der Jahrhunderte und die komplexen Realitäten einer weltweiten Kirche widerspiegelt, kann das Amt des Papstes als eine Antwort auf die Leitung des Geistes in der christlichen Gemeinschaft wie auch als eine Institution verstanden werden, die in ihren menschlichen Dimensionen von Schwäche und sogar Untreue gezeichnet ist.
Die katholischen Teilnehmer an diesen Gesprächen meinen, daß sich die Institution des Papsttums unter der Leitung des Geistes aus neutestamentlichen Wurzeln entwickelt hat. Ohne leugnen zu wollen, daß Gott seine Kirche auch anders hätte ordnen können, glauben sie, daß die päpstliche Form des einigenden Amtes wirklich Gottes gnädige Gabe an sein Volk ist.
Lutherische Theologen, wenngleich sie in der Vergangenheit der Struktur und Praxis des Papsttums hauptsächlich kritisch gegenübergestanden haben, können heute viele seiner positiven Beiträge zum Leben der Kirche anerkennen. Beide Gruppen sind der Auffassung, daß es möglich sein wird, die Formen des Papsttums, die in der Vergangenheit sich verändernden geschichtlichen Situationen angepaßt wurden, so zu modifizieren, daß sie den Bedürfnissen der Kirche in der Zukunft besser entsprechen.

V. *Ausblick auf die Erneuerung der Strukturen des Papsttums*

22. Bei den Überlegungen darüber, wie das Papsttum der Kirche als ganzer besser dienen könnte, werden sich unsere Erwägungen mit grundlegenden Prinzipien der Erneuerung und mit Fragen beschäftigen, denen sich römische Katholiken und Lutheraner im Blick auf die Möglichkeiten der Annäherung gegenübersehen.

A. Normen der Erneuerung

23. *Das Prinzip legitimer Vielfalt*
Die letzte Quelle der Autorität ist Gott, geoffenbart in Jesus Christus. Die Kirche wird vom Geist geleitet und vom Wort Gottes gerichtet. Alle ihre Glieder haben an dieser Leitung teil und sind diesem Urteil unterworfen. Sie sollten erkennen, daß die Leitung des Geistes vielfältige Formen der Frömmigkeit, Liturgie, Theologie, Sitten oder des Rechts entstehen lassen

[15] Denzinger/Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum (= DS), 33. Aufl., Freiburg 1965, 1307 und 3059.
[16] DS 3059-3065.
[17] Lumen Gentium, Kapitel III.

kann. Doch eine Vielfalt ekklesialer Typen sollte niemals Trennungen fördern. Daher sollten Amtsträger in der Kirche demütig und selbstkritisch „die Geister unterscheiden" und auf das Urteil hören, das in den „Zeichen der Zeit" mit enthalten ist[18]. Auch die Ausübung der petrinischen Funktion sollte sich mit den wandelnden Zeiten entwickeln, zusammen mit einer legitimen Vielfalt ekklesialer Typen innerhalb der Kirche.

24. *Das Prinzip der Kollegialität*

Kollegiale Verantwortung für die Einheit der Kirche, wie sie vom 2. Vatikanum unterstrichen wird, ist von größter Bedeutung für den Schutz solcher Werte, die durch eine übertriebene Zentralisierung der Autorität vielleicht unterdrückt würden. Keine einzelne Person oder administrativer Mitarbeiterstab, wie engagiert, gebildet und erfahren sie auch sein mögen, kann all die Einzelheiten und komplexen Verzweigungen der Situationen in einer weltweiten Kirche erfassen, deren viele Gemeinschaften in unterschiedlichen Kontexten verschiedener Kontinente und vieler Nationen leben und Zeugnis ablegen. Nur durch die Beiträge vieler Personen und Gruppen können die Probleme, die unbedingt beachtet werden müssen, geklärt und die zu ihrer Bewältigung notwendigen Fähigkeiten zusammengefaßt werden. Durch das kollegiale Prinzip werden alle Ebenen der Kirche dazu aufgerufen, am Anliegen und den Verantwortungen der Leitung für das gesamte Leben der Kirche teilzuhaben.

25. *Das Prinzip der Subsidiarität*

Das Prinzip der Subsidiarität ist nicht weniger wichtig. Jeder Teil der Kirche, der sich seines spezifischen Erbes bewußt ist, sollte durch die Ausübung seiner legitimen Freiheit die vom Geist empfangenen Gaben fördern. Was in kleineren Einheiten kirchlichen Lebens angemessen entschieden und getan werden kann, sollte nicht Kirchenführern, die umfassendere Verantwortungen tragen, zugewiesen werden. Mit einer so weiten wie nur möglichen Beteiligung des Volkes Gottes sollten Entscheidungen getroffen und Aktivitäten ausgeführt werden. Initiativen sollten ermutigt werden, um eine gute Vielfalt in der Theologie, im Gottesdienst, in Zeugnis und Dienst zu fördern. Allen sollte es ein Anliegen sein, daß bei der Auferbauung der Gemeinschaft

[18] Gaudium et Spes, 4.

und Stärkung ihrer Einheit die Rechte von Minderheiten und von Minderheiten vertretene Auffassungen innerhalb der Einheit des Glaubens geschützt werden.

B. Römisch-katholische Perspektiven

26. Das Lehramt der Kirche „ist nicht über dem Worte Gottes, sondern dient ihm" [19]. Dies gilt in der Tat von aller kirchlicher Autorität. Das Evangelium kann es erforderlich machen, daß kirchliche Ämter auf sehr verschiedene Weisen ausgeübt werden, um den Bedürfnissen unterschiedlicher Regionen und Perioden zu entsprechen. Neue Formen der Ausübung von Autorität müssen vielleicht gefunden werden, damit sie zu den kulturellen Strukturen passen, die sich aus wandelnden Formen der Erziehung, Kommunikation und sozialen Organisation ergeben. Die Zeichen der Zeit weisen hin auf die Notwendigkeit einer stärkeren Beteiligung von Pastoren, Fachtheologen und allen Gläubigen an der Leitung der universalen Kirche[20].

27. Weiterhin ist es ein wichtiges politisches Prinzip, daß in jeder Gesellschaft die Autorität nur ein solches Maß an Macht benutzen sollte, das zur Erreichung des ihr zugewiesenen Zieles notwendig ist. Das gilt auch für das Papstamt. Eine kanonische Unterscheidung zwischen der höchsten Autorität und der begrenzten Ausübung der entsprechenden Macht kann nicht abgewiesen werden; sie muß vielmehr betont werden. Eine solche Begrenzung muß nicht die von der römisch-katholischen Lehre dem Papst beigelegte universale Jurisdiktion beeinträchtigen. Man könnte daher voraussehen, daß freiwillige Begrenzung des Papstes im Blick auf die Ausübung seiner Jurisdiktion die wachsende Lebendigkeit der Organe kollegialer Leitung begleiten wird, so daß eine Kontrolle und ein Ausgleich der Kräfte in der obersten Gewalt wirksam anerkannt werden können.

C. Lutherische Perspektiven

28. Wenn sich Perspektiven wie die soeben genannten durchsetzen, treffen viele der traditionellen lutherischen Einwände den päpstlichen Primat nicht mehr. Wie wir oben festgestellt

[19] Dei Verbum, 10.
[20] Lumen Gentium, 25.

haben (Nr. 3), erkennen Lutheraner zunehmend die Notwendigkeit eines Amtes an, das der universalen Kirche dient. Sie bejahen, daß im Blick auf die Ausübung dieses Amtes Institutionen, die in der Geschichte verwurzelt sind, ernsthaft in Betracht gezogen werden sollten. Die Kirche sollte die überkommenen Zeichen der Einheit benutzen, da neue Zeichen nicht einfach erfunden werden können. Daher wünschten die Reformatoren auch, die historischen Strukturen der Kirche weiterzuführen[21] und haben sich nur zögernd von ihnen getrennt. Solche Strukturen gehören zu den Zeichen der Einheit der Kirche in Raum und Zeit und tragen dazu bei, die christliche Gegenwart mit ihrer apostolischen Vergangenheit zu verbinden.
Lutheraner können auch die positive Rolle des Papsttums in verschiedenen Perioden der Geschichte anerkennen. Im Glauben an Gottes souveräne Freiheit können sie nicht leugnen, daß Gott in der Zukunft erneut zeigen kann, daß das Papsttum seine gnädige Gabe an sein Volk ist. Vielleicht könnte dies einen Primat bedeuten, in dessen Rahmen der Dienst des Papstes an der Einheit in Beziehung zu den lutherischen Kirchen mehr pastoraler als juridischer Art wäre. Unbedingt notwendig wäre allerdings nach lutherischer Auffassung, daß der päpstliche Primat so strukturiert und interpretiert wird, daß er eindeutig dem Evangelium und der Einheit der Kirche Christi dient und daß seine Ausübung von Macht nicht die christliche Freiheit untergräbt.

VI. *Schlußfolgerungen*

29. Unsere Diskussionen in diesem Dialog haben eine Reihe von Übereinstimmungen ans Licht gebracht, unter denen die bedeutsamsten folgende sind:
— Christus will für seine Kirche eine Einheit, die nicht nur geistlich ist, sondern in der Welt manifest sein muß;
— Förderung dieser Einheit ist allen Glaubenden aufgetragen, besonders denen, die das Amt des Wortes und der Sakramente ausüben;

[21] Apologie der Augsburgischen Konfession, Art. 14, Bekenntnisschriften, a.a.O. S. 296 f.

— je größer die Verantwortung eines Amtes ist, desto größer ist die Verantwortung, die Einheit aller Christen zu suchen;
— eine besondere Verantwortung hierfür könnte, unter dem Evangelium, einem einzelnen Amtsträger anvertraut werden;
— eine solche Verantwortung für die universale Kirche kann aufgrund des biblischen Zeugnisses nicht ausgeschlossen werden;
— der Bischof von Rom, der von römischen Katholiken als jemand betrachtet wird, dem durch Christi Willen diese Verantwortung anvertraut ist und der sein Amt in Formen ausgeübt hat, die sich während der Jahrhunderte in bedeutsamer Weise gewandelt haben, kann in der Zukunft in solchen Weisen wirken, die besser gestaltet sind, um den universalen und regionalen Bedürfnissen der Kirche in der komplexen Umwelt der modernen Zeit zu entsprechen.
30. Wir wollen nicht unsere noch verbleibenden Unterschiede unterbewerten. Während wir zu der Folgerung gelangt sind, daß die traditionellen scharfen Unterscheidungen zwischen göttlicher und menschlicher Einsetzung nicht mehr hilfreich sind, betonen Katholiken weiterhin, daß der päpstliche Primat eine Institution in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes ist. Für Lutheraner ist dies eine sekundäre Frage. Allein notwendig ist, so unterstreichen sie nachdrücklich, daß der päpstliche Primat dem Evangelium dient und daß seine Ausübung von Macht nicht die christliche Freiheit untergräbt (vgl. Abschnitt 28).
Es gibt auch Unterschiede, die wir noch nicht diskutiert haben. Wir haben nicht ausreichend untersucht, in welchem Maße die bestehenden Formen des päpstlichen Amtes offen für Veränderungen in der Zukunft sind, noch haben wir bis jetzt den schwierigen Punkt der päpstlichen Unfehlbarkeit berührt, wie sie vom 1. und 2. Vatikanum gelehrt wurde.
31. Doch trotz dieser Unterschiede und noch zu untersuchender Fragen, ist es jetzt angemessen, im Lichte der Übereinstimmung, die wir erreichen konnten, darum zu bitten, daß unsere betreffenden Kirchen konkrete Schritte auf Versöhnung hin unternehmen.
32. Darum fragen wir die lutherischen Kirchen,
— ob sie bereit sind, mit uns zu bekräftigen, daß der päpstliche Primat, erneuert im Lichte des Evangeliums, kein Hindernis für Versöhnung zu sein braucht;

— ob sie in der Lage sind, nicht nur die Rechtmäßigkeit des päpstlichen Amtes im Dienste der römisch-katholischen Gemeinschaft anzuerkennen[22], sondern auch die Möglichkeit und Wünschbarkeit des päpstlichen Amtes, erneuert unter dem Evangelium und der christlichen Freiheit verpflichtet, in einer umfassenderen Gemeinschaft, die die lutherischen Kirchen mit einschließen würde;
— ob sie willens sind, in Gespräche hinsichtlich der konkreten Implikationen eines solchen Primats für sie einzutreten.
33. In gleicher Weise fragen wir die Römisch-katholische Kirche,
— ob sie nicht im Lichte unserer Ergebnisse in ihren ökumenischen Anliegen dem Problem der Versöhnung mit den lutherischen Kirchen besonderen Vorrang geben sollte;
— ob sie willens ist, Gespräche über mögliche Strukturen für eine Versöhnung zu eröffnen, die die legitimen Traditionen der lutherischen Gemeinschaften schützen und deren geistliches Erbe achten würden[23];
— ob sie bereit ist, die Möglichkeit einer Versöhnung ins Auge zu fassen, die die eigene Leitung der lutherischen Kirchen innerhalb einer weltweiten Gemeinschaft anerkennen würde;
— ob sie, in der Erwartung einer voraussehbaren Versöhnung bereit ist, die in unserem Dialog vertretenen lutherischen Kirchen als Schwesterkirchen anzuerkennen, die bereits das Recht auf ein bestimmtes Maß kirchlicher Gemeinschaft besitzen.
34. Wir glauben, daß unsere gemeinsame Erklärung eine Konvergenz im theologischen Verständnis des Papsttums widerspiegelt, die einen fruchtbaren Zugang zu diesen Fragen ermöglicht. Unsere Kirchen sollten diese Gelegenheit nicht vorübergehen lassen, auf den Willen Christi für die Einheit seiner Jünger zu antworten. Keine der Kirchen sollte weiterhin eine Situation bestehen lassen, in der Glieder der einen Gemeinschaft die andere Gemeinschaft als fremd betrachten. Das Vertrauen in den Herrn, der uns zu einem Leib in Christus macht, wird uns helfen, uns auf die noch unbekannten Wege einzulassen, auf die sein Heiliger Geist seine Kirche hinführt.

[22] Lutherans and Catholics in Dialogue IV: Eucharist and Ministry, a.a.O. S. 19 f. Deutsch bei Harding Meyer, a.a.O. S. 124 f. und in: Um Amt und Herrenmahl, a.a.O. S. 84 f.

[23] Die Ausdrücke „legitime Traditionen" und „geistliches Erbe" werden so verstanden, daß sie das breite Spektrum all derjenigen Elemente einschließen, die von Lutheranern als die Weisen erfahren wurden, in denen sie und ihre Vorfahren das Evangelium gelebt haben. Diese Weisen beziehen sich auf verschiedene und zugleich aufeinander bezogene Ebenen, die man als Gewohnheiten und Glaube, Ordnung und Lehre, Kirchenrecht und Unterweisung etc. bezeichnen könnte. Die Intention des Textes zielt darauf, daß Strukturen der Versöhnung sich über das zentrale Erbe des Glaubens hinaus erstrecken sollten, um auch die durch den Gebrauch legitimierten „Adiaphora" mit einzuschließen.

Teil II

Das Papsttum als Möglichkeit

Überlegungen der lutherischen Teilnehmer

35. Viele Lutheraner wie auch römische Katholiken werden erstaunt und überrascht sein über die Konvergenz in der Frage des päpstlichen Primats, wie sie in der vorangehenden gemeinsamen Erklärung zum Ausdruck kommt. Dieses Problem ist heikler wie auch schwieriger als alle anderen Probleme, die bisher in unserem Dialog auf nationaler Ebene behandelt worden sind[1]. Darum ist es doppelt notwendig, daß die lutherischen Teilnehmer an diesem Gespräch den Gliedern ihrer Kirche ihre Anschauungen eingehender erläutern als es in der gemeinsamen Erklärung angemessen war (so wie auch die römisch-katholischen Teilnehmer sich im dritten Kapitel dieses Berichtes an ihre römisch-katholischen Mitchristen wenden werden). Wir müssen erklären, 1. warum wir uns mit dieser Frage befaßt haben, 2. welches unseres Erachtens die Position der lutherischen Tradition in dieser Sache ist, 3. warum wir der Überzeugung sind, daß jetzt für unsere Kirchen die Zeit gekommen ist, ernsthaft die Möglichkeit zu erwägen, ob das Papsttum nicht eine Rolle spielen könnte, wie sie im vorangehenden Kapitel skizziert ist.

[1] Lutherans and Catholics in Dialogue IV: Eucharist and Ministry, New York 1970, S. 11. Deutsch bei: Harding Meyer, Luthertum und Katholizismus im Gespräch, Frankfurt 1973, S. 115 f.; und in: Um Amt und Herrenmahl, Ökumenische Dokumentation I, hrsg. von Günther Gassmann, Marc Lienhard, Harding Meyer und Hans-Volker Herntrich, Frankfurt 1974, S. 75 f.

Der Zweck des Dialogs

36. Es wäre unmöglich gewesen, die Frage des päpstlichen Primats in unserer Diskussion zu umgehen, selbst wenn wir es gewollt hätten. Der Zweck des Dialogs ist folgender:

Erstens: Das Ausmaß und die Grenzen der Gemeinsamkeit zwischen römischen Katholiken und Lutheranern zu diesem besonderen Zeitpunkt in unserer jeweiligen Geschichte so klar wie möglich zu bestimmen.

Zweitens, und das ist wichtiger: Wir sind als Christen berufen, um unserer Sendung in der Welt willen ein glaubwürdiges Zeugnis unserer Einheit in Christus zu geben (Joh17,21; Eph4,3-6). Diese Einheit ist keine ausschließlich geistliche Einheit. Wohl haben wir eine Einheit, die durch unsere eine Taufe und unseren einen Glauben an Christus bewirkt ist. Gleichzeitig aber haben lutherische Theologen betont, daß die Kirche keine platonische Republik (Apologie7,20)[2], sondern eine empirische Gemeinschaft von Christen ist, unter denen das Evangelium verkündigt und gehört wird und die Sakramente verwaltet werden.

Drittens: Wir müssen uns nicht nur mit Problemen befassen, in denen sich schon sichtbar eine Übereinstimmung herausbildet (wie in der Frage der Eucharistie und des eucharistischen Amtes)[3], sondern auch mit so offensichtlich schwer zu behandelnden Fragen wie der des Papsttums.

In unseren früheren Diskussionen über das Amt haben wir die Frage des Papsttums schon berührt. In diesen Diskussionen haben wir den traditionellen lutherischen Standpunkt vertreten: „Solange das ordinierte Amt beibehalten wird, ist jede Form oder Verfassung, die der Verkündigung des Evangeliums dient, annehmbar[4]." Wir haben auch darauf hingewiesen, daß „in den lutherischen Bekenntnisschriften nicht einmal die Möglichkeit ausgeschlossen wird, daß das Papsttum einen symbolischen oder funktionalen Wert in einem weiteren Bereich haben könnte, solange sein Primat im Sinne eines menschlichen Rechts gesehen wird[5]." Darüber hinaus haben wir gemeinsam mit unseren katholischen Kollegen erklärt: „Durch Verkündigung des Wortes und Verwaltung der Sakramente dient das Amt dazu, die Kirche in besonderer Weise für ihren Dienst zu einigen und zu rüsten[6]." Wir wurden somit aufgefordert, eine lutherische Sicht der möglichen Rolle des Papsttums als eines Symbols und Zentrums der Einheit in der Ausübung eines Dienstes für die universale Kirche eingehender zu entwickeln.

Wie in unserem gemeinsamen Bericht mehrfach erwähnt wird, haben wir die Frage der Unfehlbarkeit des Papstes nicht diskutiert. Unsere gemeinsame Erklärung ist darum in keiner Weise eine vollständige Behandlung des Papsttums. Sie bezieht sich im besonderen auf die Fragen des päpstlichen Primats. Wenngleich diese Tatsache für manche enttäuschend sein mag, sind wir doch davon überzeugt, daß wir durch ein solches schrittweises Vorgehen am verantwortungsvollsten unsere Übereinstimmung und unsere Unterschiede klären können.

Der Papst als „Antichrist"

37. Beim Rückblick auf die historische lutherische Position in der Frage des Papsttums ist uns klar geworden, daß die frühen Reformatoren nicht das verworfen haben, was wir die „petrinische Funktion" genannt haben, sondern vielmehr das konkrete historische Papsttum, wie sie es in ihrer Zeit vorfanden. Wenn die frühen Lutheraner den Papst den „Antichrist" genannt haben, so standen sie damit in einer Tradition, die bis ins 11. Jahrhundert zurückreichte[7]. Nicht nur Dissidenten und Häretiker, sondern sogar Heilige haben den Bischof von Rom den „Antichrist" genannt, wenn sie seinen Mißbrauch der Macht geißeln wollten.

[2] Apologie der Augsburgischen Konfession VII, 20. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 5. Aufl., Göttingen 1963, S. 238.

[3] Lutherans and Catholics in Dialogue III: The Eucharist as Sacrifice, New York 1967. Lutherans and Catholics in Dialogue IV: Eucharist and Ministry, New York 1970. Beide Texte in deutscher Übersetzung bei Harding Meyer, a.a.O. und in: Um Amt und Herrenmahl, a.a.O.

[4] Eucharist and Ministry, a.a.O. S. 19; Harding Meyer, a.a.O. S. 124, Um Amt und Herrenmahl, a.a.O. S. 84.

[5] Eucharist and Ministry, a.a.O. S. 20; Harding Meyer, a.a.O. S. 125, Um Amt und Herrenmahl, a.a.O. S. 85.

[6] Eucharist and Ministry, a.a.O. S. 11; Harding Meyer, a.a.O. S. 115, Um Amt und Herrenmahl, a.a.O. S. 75.

[7] Schaff/Herzog, Enzyclopedia of Religious Knowledge, New York and London 1908, Vol. II, S. 76, 260-262; Vol. XII, S. 2.

Was die Lutheraner als einen päpstlichen Anspruch auf unbegrenzte Autorität über alle Dinge und alle Menschen verstanden, erinnerte sie an die apokalyptischen Bilder von Daniel 11, ein Abschnitt, der schon vor der Reformation auf den Papst als den Antichrist der Endzeit angewandt worden ist. Die Bereitschaft des Papstes, Vorteile aus Lehren und Praktiken zu ziehen, die in ihren Augen dem Evangelium zu widersprechen schienen, trieb sie dazu, solche Lehren und Praktiken als antichristlich zu verwerfen[8].

Der Anspruch, der ihnen vermutlich am meisten zu schaffen machte, war die weitreichende Aussage Bonifatius' VIII. in der Bulle „Unam sanctam" (1302), daß es für alle Menschen heilsnotwendig ist, dem Bischof von Rom unterworfen zu sein[9]. Diese Erklärung hätte wahrscheinlich nicht die Rolle gespielt, die sie im 16. Jahrhundert gespielt hat, wenn Leo X. sie nicht auf dem Fünften Lateran-Konzil (1516) neu bekräftigt hätte[10]. Im Widerspruch zu dieser Lehre haben die Lutheraner es durchgehend abgelehnt, daß der Bischof von Rom das sichtbare Haupt der Christenheit aufgrund göttlichen Rechtes, daß heißt auf der Grundlage des Wortes Gottes, ist[11].

Hinzu kommt, daß die direkte Einmischung des spätmittelalterlichen Papsttums in die europäische Politik und das häufige Zurückgreifen der Päpste auf Krieg und auf die zuweilen schädlichen Praktiken mittelalterlicher Staatskunst den Bischof von Rom in den Augen der Lutheraner nur zu einem säkularen Fürsten unter anderen machten, der bereit war, seine geistliche Autorität zur Bereicherung politischer Zwecke zu gebrauchen[12]. Als solchem konnte man ihm im Namen des Patriotismus in gleicher

[8] Schmalkaldische Artikel II. 4. Bekenntnisschriften, a.a.O. S. 427 ff.

[9] Es war diese Aussage, die zur Feststellung der Schmalkaldischen Artikel führt, daß der Papst der eigentliche Antichrist ist: Teil II. 4, 10 und 11. Bekenntnisschriften, a.a.O. S. 430 f.

[10] Eine moderne römisch-katholische Interpretation dieses Dokuments findet sich bei George Tavard, The Papacy in the Middle Ages, in: Lutherans and Catholics in Dialogue V: Papal Primacy, Minneapolis and New York 1974.

[11] Schmalkaldische Artikel II. 4, 1 (Bekenntnisschriften, a.a.O. S. 427); Tractatus de potestate papae 1-4 (Bekenntnisschriften, a.a.O. S. 471).

[12] De potestate papae 31-37. Bekenntnisschriften, a.a.O. S. 480-483.

Weise Widerstand leisten wie irgendeinem ausländischen Machthaber — ein Prinzip, das auch von katholischen Theologen jener Zeit zugegeben wurde.

Aufgrund dieser Faktoren betrachteten sich die Lutheraner von den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts an als de facto außerhalb der geistlichen Jurisdiktion des Papstes stehend. Sie sahen sich auf der gleichen Ebene mit den Teilen der Kirche, besonders im Osten, die den jurisdiktionellen Primat des Bischofs von Rom nicht anerkannten. Die Lutheraner wurden in ihrer Weigerung, sich der Autorität des Bischofs von Rom zu unterwerfen, in den darauffolgenden Jahrhunderten noch bestärkt, und zwar durch gewisse politische Taktiken der Gegenreformation, durch die als defensiv wirkende römisch-katholische Reaktion auf den intellektuellen und politischen Liberalismus und durch die zunehmende Tendenz einer Zentralisierung der Macht im Römischen Stuhl und in der Römischen Kurie. Die Herausstellung der Lehre von der universalen päpstlichen Jurisdiktion und der Unfehlbarkeit des Papstes im Jahre 1870 schien in den Augen der Lutheraner den Abgrund zwischen der Römisch-katholischen Kirche und den Erben der Reformation faktisch unüberbrückbar zu machen.

Zur gleichen Zeit hatte das Luthertum mit eigenen Schwierigkeiten zu tun. Es krankte an Unterwürfigkeit gegenüber der Staatsgewalt. Seine eigenen kirchlichen Autoritäten haben nicht immer christliche Freiheit und Treue dem Evangelium gegenüber gefördert. Auch das Luthertum hat defensiv auf geistige und kulturelle Bewegungen reagiert. Und was am schlimmsten war, vielfach war es nahe daran, die Schau der Einheit des Volkes Gottes zu verlieren. Lutheraner haben daher keinen Grund zur Selbstgerechtigkeit.

38. Heute, nach über vier Jahrhunderten gegenseitiger Verdächtigung und Verurteilung nimmt man allgemein an, daß die Lutheraner in ihrem Denken über die Kirche keinen Raum für den päpstlichen Primat gehabt haben. Das trifft nicht zu. Wir dürfen nicht vergessen, daß die ersten Lutheraner auf eine Reform des Papsttums gehofft hatten, und zwar gerade um der Erhaltung der Einheit der Kirche willen. Melanchthon vertrat die Ansicht, daß „umb Friedens und gemeiner Einigkeit willen"

dem Papst Vorrang vor den anderen Bischöfen zugestanden werden könnte [13].

Viele Lutheraner hörten nicht auf, ein ökumenisches Konzil zur Reform des Papsttums zu erhoffen. Trotz ihrer oft heftigen antipäpstlichen Polemik erkannten die Lutheraner dem Papst alle legitimen geistlichen Befugnisse eines Bischofs in seiner Diözese, in diesem Fall Rom, zu. Sie hielten es sogar für angemessen, daß er aufgrund *menschlichen* Rechts eine umfassendere Jurisdiktion über die Gemeinschaften ausübte, die sich ihm aus eigener Entscheidung unterstellt hatten [14]. Sie waren bereit zuzugestehen, daß der Fels, auf den seine Gemeinde zu bauen Christus versprochen hatte, Petrus in seiner Eigenschaft als ein Diener Christi war [15].

Selbst Theologen aus der Zeit der klassischen lutherischen Orthodoxie haben zugegeben, daß Petrus im Neuen Testament Vorrang unter den Zwölfen hatte als ein Führer (coryphaeus), Sprecher (os), Oberhaupt (princeps) und als der, „der vorschlug, was getan werden sollte" [16]. Bei ihrer Ablehnung der monarchischen Autorität des Bischofs von Rom in der Kirche haben sie es wohlweislich vermieden, einen Primat Petri unter den Aposteln auszuschließen, der auf Ehre, Alter, Berufung, Eifer oder Ordnung begründet ist; auch haben sie nicht geleugnet, daß Petrus in einem weiteren Sinne „Bischof" von Rom genannt werden konnte und daß die Führungsstellung des römischen Stuhls auf bischöfliche Nachfolger überging, wie es auch bei anderen apostolischen Stühlen der Fall war [17].

Da viele unserer lutherischen Vorväter sich durch das Evangelium verpflichtet wußten, die Einheit der Kirche zu suchen, verhandelten sie trotz tiefgehender Vorbehalte über einen Zeitraum von fast zwei Jahrhunderten mit Vertretern der Römisch-katholischen Kirche [18]. Lutheraner entsandten Abordnungen zur zweiten Phase des Konzils von Trient [19]; und selbst nach dem Augsburger Frieden (1555) waren verantwortungsbewußte führende Lutheraner bereit, mit ihren römisch-katholischen Partnern in ein Gespräch einzutreten [20]. Bis in das späte 17. Jahrhundert hinein gab es immer wieder irenische Versuche in dieser Richtung [21].

---

[13] Vgl. seine Anmerkung bei der Unterschrift zu den Schmalkaldischen Artikeln, Bekenntnisschriften, a.a.O. S. 463 f.

[14] Schmalkaldische Artikel II. 4, 1. Bekenntnisschriften, a.a.O. S. 427.

[15] De potestate papae 25. Bekenntnisschriften, a.a.O. S. 479.

[16] So zum Beispiel Balthasar Meisnerus, Disputatio decima de distinctis gradibus ministrorum et usu templorum, thesis XIII, in seinem Collegium adiaphoristicum, editio altera, Wittenberg 1653, S. 198.

[17] Eine der ausführlichsten Behandlungen der Frage des päpstlichen Primats durch einen lutherischen Theologen des 17. Jahrhunderts findet sich bei Johannes Gerhardus, Confessio Catholica, liber II, articulus III. De pontifice Romano, Frankfurt und Leipzig 1679, S. 523-675, besonders die Kapitel 1 bis 5, S. 523-581.

[18] Solche Kontakte ergaben sich z. B. während des Reichstages in Augsburg 1530 und bei den Religionsgesprächen in Leipzig 1534 und 1539, in Hagenau 1540, in Worms 1540—1541 und in Regensburg 1541 und 1546.

[19] Hans Preuss: Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter bei Luther und in der konfessionellen Polemik, Leipzig 1906. Bischof Arnulf von Orleans protestierte (etwa 991) gegen den Mißbrauch des päpstlichen Amtes in seiner Zeit; er brandmarkte die Grausamkeit, Sinnlichkeit und Gewalttätigkeit einer Folge von Päpsten und stellte die Frage: „Ist irgendjemand kühn genug zu behaupten, daß die Priester des Herrn überall in der Welt ihr Gesetz von Monstern der Schuld wie diesen übernehmen sollen — von Männern, die von Schande gezeichnet sind, von ungebildeten Männern, die ebenso wenig von menschlichen wie von göttlichen Dingen wissen? Wenn wir, heilige Väter, gehalten sind, das Leben, die Sittlichkeit und die Leistungen des geringsten Anwärters für das priesterliche Amt in die Waagschale zu werfen, wie viel mehr sollten wir uns dann nicht der Tauglichkeit dessen versichern, der Herr und Meister aller Priester zu sein begehrt! Doch was für ein Verhängnis wäre es für uns, wenn es geschehen sollte, daß der Mann, der in all diesen Tugenden am meisten versagt, der des geringsten Platzes in der Priesterschaft unwürdig ist, dazu erwählt werden sollte, den höchsten Platz von allen einzunehmen? Was würden Sie von einem solchen Menschen sagen, wenn Sie ihn in Purpur und Gold glitzernd auf dem Thron sitzen sehen würden! Muß er nicht der ‚Antichrist' sein, der im Tempel Gottes sitzt und sich selbst als Gott darstellt?" (Zitiert nach Philip Schaff, History of the Christian Church, Vol. IV, New York 1899, S. 290-292.

[20] Man könnte hier das ergebnislose Religionsgespräch in Regensburg 1557 und die Gespräche in Zabern (Elsaß) 1562, Baden 1589, Emmendingen 1590, Regensburg 1601 und in Thorn (Polen) 1645 nennen.

[21] Der Gang, den die Diskussionen in einer bestimmten Gesprächsphase nahmen, ist aufschlußreich. Der lutherische Abt Gerard I. von Loccum (Gerard Walter Molanus) hat 1691 in seinen „Cogitationes privatae de methodo reunionis ecclesiae protestantium cum ecclesia

Die Vision der „einen Kirche der Zukunft" beschäftigte eine Reihe von prominenten Lutheranern das ganze 19. Jahrhundert hindurch[22]. Die Bereitschaft von Lutheranern, ein ernsthaftes Gespräch zu führen, legt nahe, daß sie davon überzeugt waren, daß letztlich der Heilige Geist beide Seiten selbst in einer so verwickelten Frage wie der des Papsttums einer Lösung zuführen könnte.

Das zunehmende Bemühen um Einheit

39. Wir leben in einem Zeitalter des Wandels im Bereich der Gesellschaftsstrukturen, der Technologie, der Naturwissenschaft und der menschlichen Erkenntnis. In mancher Hinsicht haben diese Veränderungen alle Christen einander nähergebracht. Darüberhinaus hat die Rückkehr zu den Quellen, insbesondere zur Bibel und den Kirchenvätern, dazu beigetragen, den Weg für ein umfassenderes gemeinsames Verständnis des Erbes zu bereiten, das allen Christen gemeinsam ist.

Unsere römisch-katholischen Gesprächspartner haben uns einen lebendigen Eindruck des dramatischen Wandels innerhalb ihrer

romano-catholica" die Ansicht vertreten, daß die Lutheraner bereit sind zuzugeben, daß der Bischof von Rom aufgrund des positiven Kirchenrechts der erste Patriarch, der erste Bischof der Kirche ist und als solcher berechtigt ist, Gehorsam in geistlichen Dingen zu verlangen. Wenn der Bischof von Rom seinen Status als „de iure divino" anerkannt haben will, muß er bereit sein, dies vor einem allgemeinen Konzil aus der Heiligen Schrift zu beweisen. In einer späteren Darlegung rechnet Molanus den Primat des Papstes „de iure divino" zu einem der neunzehn Probleme, die die „unversöhnlichen" Kontroversen ausmachen. In seiner detaillierten Auseinandersetzung mit dieser Frage zitiert er die römisch-katholischen Theologen der Sorbonne in ihrer Stellungnahme gegen den Primat des Papstes „de iure divino", gegen die Unfehlbarkeit und gegen die Befugnis des Papstes, Kontroversen innerhalb oder außerhalb eines allgemeinen Konzils zu entscheiden. Molanus ist der Überzeugung, daß der gesamte Fragenkomplex gelöst wäre, wenn diese Anschauungen in der übrigen römisch-katholischen Gemeinschaft Zustimmung finden sollten. Diese Auffassungen haben jedoch nicht viel Zustimmung gefunden; vielmehr wurden die Dokumente, die Molanus zitiert, auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt.

[22] Vgl. das Buch von Manfred P. Fleischer, Katholische und lutherische Ireniker unter besonderer Berücksichtigung des 19. Jahrhunderts, Göttingen 1968.

Kirche vermittelt, eines Wandels, der neues Licht auf die Rolle des Papsttums im römisch-katholischen Denken und Leben wirft. Papst Johannes XXIII. z.B. ist dadurch, daß er „die Fenster geöffnet hat", für viele Christen zu einem neuen Symbol dessen geworden, was das Papsttum sein könnte.

Unsere Partner sind bedacht, darauf hinzuweisen, daß für sie der Papst weder ein Diktator noch ein absoluter Monarch ist. Er tritt nicht an die Stelle Christi; er repräsentiert Christus. Seine Rolle ist primär die eines Dienenden. Er kann nicht willkürlich handeln, sondern er ist an das gleiche Evangelium gebunden, das für das Leben der gesamten christlichen Gemeinschaft als Norm gilt. In den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils — so betonen sie — wird das Papsttum von der Kirche her und nicht die Kirche vom Papsttum her verstanden. Auch wird in diesen Dokumenten der kollegiale Aspekt der kirchlichen Leitung unterstrichen.

Dabei muß klargestellt werden, daß sowohl in den Texten des 2. Vatikanums als auch in neueren Dokumenten[23] der Anspruch auf eine ausschließliche päpstliche Gewalt erhoben wird. Während des Konzils behielt Papst Paul VI. sich gewisse Fragen vor[24], und er hat auch weiterhin in einem solchen Maße unabhängig gehandelt, daß dadurch gelegentlich das Prinzip der Kollegialität gefährdet schien.

Wir Lutheraner müssen uns fragen, ob die gleichen Faktoren, die zu der neuen Situation im römischen Katholizismus beigetragen haben, nicht de facto auch unsere Sicht des Papsttums verändern. In dieser Zeit intensiver weltweiter Kommunikation und internationaler Kooperation wird die Dringlichkeit der Einheit der gesamten empirischen Kirche besonders stark empfunden.

In der Vergangenheit haben Dokumente wie die im Konkordienbuch enthaltenen den Lutheranern dazu gedient, eine ge-

[23] Vgl. Lumen Gentium 18, 22, 24, 25; die „Addenda" vom 16. November 1964; Christus Dominus 2, 4, 8; „Erklärung zur katholischen Lehre über die Kirche, die gegen einige heutige Irrtümer zu verteidigen ist" (Mysterium Ecclesiae), 1973, Teil III.

[24] Zum Beispiel die Frage der Geburtenkontrolle. Hierher gehört auch die Enzyklika „Humanae Vitae", in der die Ratschläge der Mehrheit einer besonderen beratenden Kommission ignoriert wurden.

meinsame Identität innerhalb ihrer konfessionellen Familie zu erreichen. In den letzten Jahrzehnten ist der Lutherische Weltbund in zunehmendem Maße zu diesem Zwecke in Anspruch genommen worden. Die Beteiligung der Lutheraner am Ökumenischen Rat der Kirchen, der bedeutende Ostkirchen zu seinen Mitgliedern zählt, ist ebenfalls ein Beweis für das Bemühen der Lutheraner um Einheit des Glaubens und Handelns unter allen Christen.

Wir Lutheraner empfinden die dringende Notwendigkeit von Symbolen und Zentren der Einheit. Wir sind davon überzeugt, daß wir noch tatkräftiger als in der Vergangenheit versuchen müssen, unserem Bemühen um Einheit der gesamten empirischen Kirche konkreten Ausdruck zu verleihen. Wenn wir die Frage der Einheit der Kirche im Zusammenhang mit ihrer Sendung sehen, dann können wir — wollen wir unserer Verantwortung gerecht werden — nicht die Möglichkeit ausschließen, daß eine bestimmte Form des Papsttums, das unter dem Evangelium erneuert und umgestaltet ist, ein angemessener sichtbarer Ausdruck des Amtes sein kann, das der Einheit und Ordnung der Kirche dient.

40. Die Ergebnisse der biblischen und der historischen Forschung haben viele der einst heftig umstrittenen Probleme im Zusammenhang mit dem Papsttum in eine neue Perspektive gerückt. Die Gesprächsgruppe in den USA hat die Bedeutung dieser Resultate für eine neue Betrachtungsweise dieser Frage erkannt und daher zwei unabhängige Studienarbeiten in Auftrag gegeben, eine über „Petrus im Neuen Testament“ [25] und eine über den „Römischen Primat im patristischen Zeitalter“ [26].

Die Rolle des Petrus

Aus dem Bericht der biblischen Arbeitsgruppe geht klar hervor: „Was man auch immer über die Rechtfertigung für die Entstehung des Papsttums, die das Neue Testament anbietet, denken mag, die Form des Papsttums, so wie sie sich im Laufe der Zeit entwickelt hat, kann nicht in das Neue Testament hinein-

[25] Peter in the New Testament, ed. by Raymond E. Brown, Karl P. Donfried and John Reumann, Minneapolis and New York 1973.

[26] Vgl. Lutherans and Catholics in Dialogue V: Papal Primacy, a.a.O.

gelesen werden. Und es wird weder den Gegnern noch den Anhängern des Papsttums helfen, wenn sie bei der Diskussion um die Rolle des Petrus das Modell des späteren Papsttums vor Augen haben [27].“ Dieser Bericht warnt zu recht vor einer anachronistischen Interpretation des Neuen Testaments. Stattdessen verweist er auf die Vielfalt der Petrusbilder in den verschiedenen Schichten des NT und macht auf die „Laufbahnen“ [28] dieser Petrusbilder sowie auf ihre Weiterführung und ihren Gebrauch in der Alten Kirche aufmerksam. Das Verständnis des Petrus als Bekenner, Missionar, reuiger Sünder und Märtyrer ist ebenso Teil dieser Tradition wie das Verständnis des Petrus als Hirte, Pastor, Lehrer und Wortführer.

Andererseits werden auch Lutheraner viele ihrer liebgewordenen polemischen Textinterpretationen in Frage gestellt sehen. Exegetisch ist kaum zu leugnen, daß Petrus sowohl während Jesu Lebenszeit als auch in der nach-österlichen Gemeinde eine Vorrangstellung unter den Aposteln innehatte. Er übte zu seiner Zeit eine Funktion im Dienste der Einheit der gesamten apostolischen Kirche aus. Das haben wir mit dem Begriff der „petrinischen Funktion“ bezeichnet, wenn auch deren Ausübung nicht auf Petrus allein beschränkt war. Bezeichnenderweise hängt diese „petrinische Funktion“ nicht nur mit den Petrusbildern in der Apostelgeschichte und den beiden Petrusbriefen zusammen, sondern auch auf weniger unmittelbare Weise mit denen in den paulinischen Briefen. Paulus hatte ein eigenes Verständnis von seiner besonderen Rolle in der universalen Kirche und für die universale Kirche, doch zugleich war Raum gelassen für eine petrinische Funktion im Dienste der Einheit [29].

Die patristische Arbeitsgruppe ihrerseits verweist darauf, daß die Texte des ersten und des frühen zweiten Jahrhunderts keinen schlüssigen Beweis für die Ausübung eines Primats des römischen Bischofs — nicht einmal für einen Anspruch darauf — oder eine Verbindung zu Petrus bieten, wenn auch die Doku-

[27] Peter in the New Testament, a.a.O. S. 8.

[28] Für die Terminologie wurde hier eine Anregung aufgenommen, die von J. M. Robinson und Helmut Koester in ihrem Buch „Trajectories through Early Christianity“ (Philadelphia 1971) gemacht wurde.

[29] Peter in the New Testament, a.a.O. S. 23-28, bes. S. 29 f.

mente aus dieser Zeit der Kirche in Rom einen gewissen Vorrang zuerkennen[30].
Die Primatansprüche wie auch die petrinischen „Laufbahnen" haben eine lange Geschichte durchgemacht, in der — wie aus der gemeinsamen Stellungnahme hervorgeht — nicht nur religiös-theologische, sondern auch politische, soziale und kulturelle Faktoren eine beträchtliche Rolle gespielt haben, bevor schließlich im dritten Jahrhundert diese beiden Entwicklungslinien miteinander verschmolzen. Wenn wir uns auch der Vielfalt der Faktoren bewußt sind, die zu dieser Entwicklung beigetragen haben, so sind wir als Lutheraner doch von der Tatsache beeindruckt, daß die Bischöfe von Rom dennoch in der Lage waren, einen Dienst der Einigung und der Ordnung der Kirche im Westen auszuüben. Gelegentlich — wie bei dem Beitrag Leos des Großen zur Lösung der christologischen Kontroversen in Chalcedon im Jahre 451 — wurde dieser Dienst auch auf den Osten ausgedehnt.
Wenn wir Lutheraner in der Beurteilung der Geschichte des Papsttums auch immer kritisch gewesen sind, so können wir doch anerkennen, daß die Existenz des Papsttums in vieler Hinsicht positive Wirkungen hatte. Während die Zivilisation des Westens im Entstehen war, haben tatsächlich Bischöfe von Rom in einer Welt, die von nicht-christlichen Kräften und Spaltungstendenzen bedroht war, die sichtbare Einheit der Kirche zum Ausdruck gebracht und gefördert. So wurde die petrinische Funktion in einer besonderen Weise erfüllt. Andere konkrete Beispiele durch die Jahrhunderte hindurch könnte man hier erwähnen: so die führende Rolle Gregors des Großen bei der Förderung und dem Schutz der christlichen Mission in Nordeuropa; die mittelalterlichen Päpste, die die Unabhängigkeit der westlichen Kirche erfolgreich behauptet haben gegenüber allen Versuchen, sie dem Willen der Kaiser, Könige und Fürsten zu unterwerfen; und die ernsthafte Sorge um den Menschen, die die modernen Päpste angesichts von Kriegen und sozialer Ungerechtigkeit bewiesen haben.
41. Zweifellos gibt es für Lutheraner nicht eine einzige oder allein gültige Form der Ausübung der petrinischen Funktion.

[30] Lutherans and Catholics in Dialogue V: Papal Primacy, a.a.O.

In jedem Stadium hat sich die petrinische Funktion den jeweils vorhandenen Möglichkeiten entsprechend entwickelt. Konzile, einzelne Kirchenführer, bestimmte Ortskirchen, Bekenntnisaussagen[31] und das Papsttum: alle haben in verschiedener Weise der Einheit der Kirche gedient. Auch war die päpstliche Gestalt des universalen Dienstes nicht immer mit dem zentralisierten juridischen Apparat verbunden, den wir heute kennen; und wir brauchen auch nicht damit zu rechnen, daß dies immer so bleiben wird. Auch wenn es wünschbar sein sollte, daß die petrinische Funktion von einem einzelnen Menschen ausgeübt wird, so bliebe doch die Frage seiner Vollmachten noch zu klären.
42. Das führt uns zu einem heiklen Problem zwischen Lutheranern und römischen Katholiken, mit dem die Gruppe sich auseinanderzusetzen hatte. Welche Art von Primat auch immer die lutherischen Reformatoren dem Bischof von Rom zugestanden haben, sie haben ihn stets als eine Sache der historischen Entwicklung und damit des menschlichen Rechts (de iure humano) und nicht als etwas, was in der Lehre der Schrift verankert ist, gesehen. Demgegenüber beanspruchte das römisch-katholische Verständnis des päpstlichen Primats göttliche Sanktion (de iure divino) für bestimmte päpstliche Vorrechte. Lutheraner wie römische Katholiken haben oft daran gezweifelt, daß es zu einer Versöhnung der beiden Standpunkte kommen könnte. In unseren Gesprächen sind wir jedoch durch eine Reihe gründlicher historischer Untersuchungen zu dem Schluß gekommen, daß die traditionelle Unterscheidung zwischen „de iure humano" und „de iure divino" keine brauchbaren Kategorien für die heutige Diskussion über das Papsttum liefert[32].
Einerseits wollen die Lutheraner die Ausübung des universalen Amtes nicht als etwas verstehen, was man tun oder lassen kann. Es ist Gottes Wille, daß die Kirche die institutionellen Mittel besitzt, die zur Förderung der Einheit im Evangelium nötig sind. Andererseits sind sich die römischen Katholiken unter

[31] Vgl. die Gemeinsame Erklärung, Teil I, Abschnitt 3.
[32] Vgl. Carl Peter, Dimensions of *Jus Divinum* in Roman Catholic Theology, A. C. Piepkorn, *Jus Divinum* and *Adiaphoron* in Relation to Structural Problems in the Church: the position of the Lutheran Symbolical Books, beides in: Lutherans and Catholics in Dialogue V: Papal Primacy, a.a.O.

dem Einfluß des 2. Vatikanums dessen bewußt, daß es mehr als eine Möglichkeit der Ausübung des päpstlichen Primats gibt. Einige sind bereit, andere Modelle für die Ausübung der petrinischen Funktion in Erwägung zu ziehen. Sie erkennen die Gefahren des kirchlichen Zentralismus und die Grenzen einer juridischen Beschreibung der petrinischen Funktion[33].

Statt die traditionelle Terminologie von göttlichem und menschlichem Recht zu benutzen, sind darum Lutheraner wie römische Katholiken durch ihre historischen Untersuchungen dazu gezwungen worden, einen anderen Fragenkatalog aufzustellen: Auf welche Weise oder Weisen hat unser Herr in Wirklichkeit seine Kirche dazu geführt, sich besonderer Formen der Ausübung der petrinischen Funktion zu bedienen? Welche Strukturelemente sind in der Kirche nach dem Evangelium für das Amt erforderlich, das der Einheit der empirischen Kirche dient?

Der Dienst der Einheit

43. Strukturen, die eine starke symbolische Bedeutung in sich tragen, können nicht nach Belieben geschaffen werden. Darum können wir nicht im voraus sagen, daß ein konkretes Amt der Einheit im Dienste der Kirche der Zukunft etwas vollkommen Neues sein wird. Es wird sich aus der Erneuerung und Umgestaltung derjenigen historischen Formen ergeben müssen, die diese Einheit am besten fördern und zum Ausdruck bringen. Wir sind uns bewußt, daß das Papsttum unter den bestehenden Zeichen oder Strukturen für den Dienst der Einheit in der ganzen Kirche eine lange Geschichte hat, die durch eindrucksvolle Leistungen gekennzeichnet ist trotz all der Mängel, die wir empfunden haben.

44. Lutheraner sind davon überzeugt, daß die Kirche aus dem Evangelium lebt. Unsere lutherischen Vorväter haben das spätmittelalterliche Papsttum gerade deshalb verworfen, weil es nach ihrer Ansicht das Evangelium verdunkelt hat. Mit ihnen glauben wir, daß es die Aufgabe der Kirche zu allen Zeiten ist, das Evangelium in seiner Fülle zu verkündigen und die Freiheit der Kinder Gottes zu bezeugen, zu der Christus uns befreit hat. Gerade diese Freiheit aber bedeutet, daß die Lutheraner um des

[33] Carl Peter, op. cit.

Evangeliums willen heute frei sind, mit Offenheit die Möglichkeiten zu untersuchen, die ein erneuertes und umgestaltetes päpstliches Amt für die Ausübung der petrinischen Funktion bieten könnte.

45. Lutheraner können im Papsttum sowohl positive Werte erkennen als auch das, was Mängel zu sein scheinen. Auf der positiven Seite können sie die Tatsache anerkennen, daß das Papsttum das Recht der Kirche auf Unabhängigkeit gegenüber staatlicher Kontrolle behauptet hat; daß die modernen Päpste ein ernstes Bemühen um soziale Fragen an den Tag gelegt haben[34]; daß Enzykliken wie „Divino Afflante Spiritu“ [35] eine befreiende Einsicht in die Art und Weise vermittelt haben, in der die Bibel studiert werden sollte; und daß neuzeitliche Päpste von Benedikt XV. an sich für die Sache des Friedens unter den Völkern eingesetzt haben.

Dennoch läßt die gegenwärtige Wirkungsweise des Papsttums und der römischen Kurie für Lutheraner wie für viele römische Katholiken viel zu wünschen übrig. Zudem hat zweifellos die enge Verbindung, die heutzutage zwischen Primat und Unfehlbarkeit besteht, Konsequenzen im römischen Katholizismus, die wir in unseren zukünftigen Diskussionen gründlich untersuchen müssen. Es sei noch einmal gesagt: Jede Form des päpstlichen Primats, die nicht voll und ganz die Freiheit des Evangeliums gewährleistet, ist für Lutheraner unannehmbar. Viele römische Katholiken haben ganz ähnliche Anliegen, wenn sie zum Beispiel betonen, daß der Primat des römischen Bischofs das Prinzip der Kollegialität nicht kompromittieren sollte.

46. Alles, was wir gesagt haben, unterstreicht die Tatsache, daß die Diskussion um den päpstlichen Primat zwischen unseren beiden Kirchen in eine neue Phase eingetreten ist. Gewiß ist das beste Modell für die Ausübung der petrinischen Funktion durch

[34] Die Enzykliken Leos XIII., vor allem „Rerum Novarum“, wie auch diejenigen von Pius XI. (Quadragesimo Anno) und Johannes XXIII. (Mater et Magistra, Pacem in Terris).

[35] Die Enzyklika „Divino Afflante Spiritu“ von Pius XII. (1943) brachte die päpstliche Billigung der Verwendung der historisch-kritischen Methode beim Studium der Heiligen Schrift. Diese Billigung wird noch expliziter ausgesprochen in der Instruktion der Päpstlichen Bibelkommission „Sancta Mater Ecclesia“ (1964) und in der dogmatischen Konstitution „Dei Verbum“ des 2. Vatikanums.

ein päpstliches Amt eine Frage, die es noch genauer zu bestimmen gilt. Zugleich sind viele der Änderungen, die auf dem 2. Vatikanum und danach beschlossen worden sind, mindestens im Prozeß der Verwirklichung. Als Beispiele könnte man folgende Fakten erwähnen: die neuen Regelungen für die römische Kurie, die Abschaffung des Index verbotener Bücher, die Schaffung einer internationalen Bischofssynode, die in regelmäßigen Abständen zusammentritt, und die Ernennung einer internationalen Theologenkommission. Trotz der Verzögerung bei der Verwirklichung anderer Reformen, die unter römischen Katholiken zur Diskussion standen, müssen wir Lutheraner unsere Hoffnung bewahren, daß das Papsttum weiterhin erneuert werden wird.
Wir sind es unseren römisch-katholischen Brüdern schuldig, diesen Optimismus offen zu bezeugen. Wir wissen uns ihnen gegenüber zu tiefem Dank verpflichtet für die Einsichten in ihre eigene Kirche, die sie uns vermittelt haben. Sie müssen ihrerseits von unseren Hoffnungen und Gebeten für ein echt evangelisches universales Amt in der Kirche wissen, so wie wir wissen müssen, was sie für uns erhoffen und erbitten. Nur so werden wir einander helfen und ermutigen können in unserer gemeinsamen Suche nach einer volleren Manifestation der Einheit, die uns in Christus geschenkt ist.
47. Wir sind nicht in der Lage, in diesem Bericht darauf einzugehen, was die Bereitschaft der Lutheraner, den Primat eines erneuerten und umgestalteten Papsttums anzuerkennen, in der Praxis für die lutherisch/römisch-katholischen Beziehungen bedeuten könnte. Wir sind uns ganz deutlich bewußt, daß wir von Möglichkeiten gesprochen haben, deren Verwirklichung der Zukunft angehört. In der Zwischenzeit ist es jedoch unseres Erachtens wichtig, daß Lutheraner sich für die Erneuerung des Papsttums einsetzen, nicht nur um ihrer römisch-katholischen Brüder, sondern auch um ihrer selbst willen.
48. Wir bitten unsere Kirchen, sich ernsthaft die Frage zu stellen, ob nicht die Zeit für eine neue Einstellung gegenüber dem Papsttum gekommen ist „umb Friedens und gemeiner Einigkeit willen“ [36] und noch mehr um eines vereinten Zeugnisses von

[36] Bekenntnischriften, a.a.O. S. 464.

Christus in der Welt willen. Unsere lutherische Lehre über die Kirche und das Amt zwingt uns zu der Überzeugung, daß eine Anerkennung des päpstlichen Primats in dem Maße möglich ist, in dem ein erneuertes Papsttum wirklich die Treue dem Evangelium gegenüber fördert und in rechter Weise eine petrinische Funktion in der Kirche ausübt. Wenn dies wirklich die Anschauung der Lutheraner ist, sollten sie dann nicht bereit sein, dies klar und in aller Öffentlichkeit zu sagen? Wir bitten die kirchlichen Gremien, die uns ernannt haben, dringend der Diskussion über diese Frage höchste Priorität einzuräumen.

Teil III

Die Suche nach einer Form der Einheit

Überlegungen der katholischen Teilnehmer

49. Als römisch-katholische Mitglieder der Konsultation sind wir der Ansicht, daß die gemeinsame Erklärung, wenn sie auch hinter einer vollständigen Übereinstimmung zurückbleibt, einen entscheidenden Fortschritt in der ökumenischen Diskussion über eines der heikelsten Probleme darstellt, die die lutherische und die katholische Kirche in der Geschichte entzweit haben.
Die gemeinsame Erklärung hat für uns als römische Katholiken eine positive Bedeutung. Zusammen mit den Erwägungen der lutherischen Teilnehmer enthält sie seitens unserer lutherischen Kollegen eine klare Anerkennung der Tatsache, daß die Kirche ein Amt der Einigung braucht, dem es um den weltweiten Apostolat geht, und daß dieses Amt wirksam durch ein erneuertes Papsttum, zumindest als einem nach menschlichem Recht konstituierten Organ, ausgeübt werden könnte.
Die gemeinsame Erklärung spiegelt jedoch nicht alles voll und ganz wider, was wir im Hinblick auf das Papsttum glauben. Die Annahme des päpstlichen Amtes ist für uns zwingend, denn wir glauben, daß es von Gott für seine Kirche gewollt ist. Das Papsttum dient der Sendung, die Christus der Kirche anvertraut hat. Im Papsttum hat Gott uns ein Zeichen der Einheit und ein Werkzeug für christliches Leben und christliche Sendung gegeben.

Darum beschäftigen wir die traditionelle römisch-katholische Überzeugung, daß das Papsttum im wahren Sinne „von Gott gestiftet" ist.

50. Im Laufe unserer Diskussionen ist es uns gelungen, unser eigenes Denken an vielen Punkten zu präzisieren und zu nuancieren. Ein entscheidender Punkt war gerade die Frage nach der Bedeutung des traditionellen Begriffs „göttliches Recht" (ius divinum). In früheren Jahrhunderten herrschte ziemlich allgemein die Auffassung, daß dieser Begriff zunächst Einsetzung durch einen formalen Akt Jesu selbst und sodann eine klare Bezeugung dieses Aktes durch das Neue Testament oder durch eine Tradition, von der man glaubte, daß sie auf die apostolische Zeit zurückgeht, einschloß. Da der Begriff „göttliches Recht" mit diesen Bedeutungsinhalten belastet ist, gibt er nicht in angemessener Weise unsere Auffassung im Hinblick auf die göttliche Einsetzung des Papsttums wieder.

51. Wir haben im Neuen Testament viele positive Hinweise in Richtung auf das Papsttum gefunden, vor allem die petrinischen Texte und die verschiedenen Petrusbilder, auf die in Abschnitt 12 und 13 der gemeinsamen Erklärung Bezug genommen wird. Wir haben jedoch keine klare und direkte Bestätigung des Papsttums selbst gefunden. Diese Tatsache überrascht oder verwirrt uns nicht. Wir glauben, daß das Neue Testament uns nicht als ein abgeschlossenes Lehrkorpus gegeben worden ist, sondern als Ausdruck der Entfaltung des Glaubens und der Institutionalisierung der Kirche im ersten Jahrhundert.

52. In vieler Hinsicht sind das Neue Testament und die Lehren, die es enthält, durch spätere Entwicklungen im Glauben und Leben der Kirche ergänzt worden. Die Glaubensaussagen in den frühen Glaubensbekenntnissen zum Beispiel gehen über die Worte und Denkformen der Heiligen Schrift hinaus, wenn sie auch mit der Schrift übereinstimmen. Darüberhinaus mußte die Kirche selbst die Verantwortung für die Auswahl der kanonischen Bücher übernehmen, von denen es in der Schrift selbst keine Aufzählung gibt. In ähnlicher Weise mußte die Kirche ihr Sakramentsleben so ausgestalten und ihr Amt so strukturieren, daß sie den Erfordernissen und Möglichkeiten der nach-apostolischen Zeit entsprechen konnte.

53. Als römische Katholiken sind wir der Überzeugung, daß die päpstliche und die bischöfliche Gestalt des Amtes, wie es sich konkret entwickelt hat, eine von Gott gewollte Fortführung der Funktionen darstellt, die von Petrus beziehungsweise den anderen Aposteln entsprechend den verschiedenen neutestamentlichen Traditionen ausgeübt worden sind. In dem Bemühen, seinen Auftrag im ganzen römischen Reich zu erfüllen, hat der Episkopat häufig an das theologische Urteil und die einende Kraft des Stuhles Petri (cathedra Petri) in Rom appelliert, wo, so glaubte man, Petrus und Paulus den Märtyrertod gefunden hatten. Somit wurde die petrinische Funktion, die schon in neutestamentlicher Zeit bezeugt wird, in zunehmendem Maße vom Bischof von Rom übernommen.

Die Lehre des 1. Vatikanums

54. In dem Teil der gemeinsamen Erklärung, in dem von der nachfolgenden historischen Entwicklung des Papsttums die Rede ist, haben wir die Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils als besonders bedeutsam herausgegriffen. Die Lehre dieses Konzils sollte entsprechend dem Kontext der Zeit, in der sie formuliert worden ist, und gemäß der Intention der Konzilsväter verstanden werden. Zu diesem Zweck möchten wir auf einige Grundsätze hinweisen, wie sie kürzlich von der Glaubenskongregation im Blick auf die historische Bedingtheit dogmatischer Formulierungen geäußert worden sind. In einer Erklärung vom 24. Juni 1973 werden die folgenden vier Faktoren herausgestellt:

a) Die Bedeutung der Glaubensaussagen hängt teilweise von der Ausdruckskraft der Sprache ab, die zu einem bestimmten Zeitpunkt und in den jeweiligen Situationen gebraucht wird.

b) Manchmal wird eine dogmatische Wahrheit zunächst unvollständig, aber nicht falsch, und später dann umfassender und vollkommener in einem umfassenderen Kontext des Glaubens und der menschlichen Erkenntnis ausgedrückt.

c) Wenn die Kirche neue Aussagen macht, bestätigt sie nicht nur, was in dieser oder jener Weise in der Schrift oder in früheren Ausprägungen der Tradition enthalten ist, sondern sie beabsichtigt gewöhnlich auch, besondere Probleme zu lösen oder spezifische Irrtümer auszuräumen.

d) Manchmal mögen auch die Wahrheiten, die die Kirche durch ihre dogmatischen Formulierungen lehren will, in Begriffe gefaßt sein, die Spuren der wandelbaren Vorstellungen einer bestimmten Epoche an sich tragen[1].

55. In der Auseinandersetzung mit den spezifischen Problemen und Irrtümern seiner Zeit hielt das 1. Vatikanum eine Konzentration auf das Papsttum für ungeheuer wichtig, um die evangelische Freiheit der Kirche von politischem Druck und ihre Universalität in einem Zeitalter trennender nationaler Partikularismen zu sichern. Doch das Konzil neigte dazu, die juridischen Aspekte des Papsttums stärker zu betonen, als es die Bedürfnisse der Kirche in dem umfassenderen Kontext unserer Zeit erfordern würden. Es hat sich herausgestellt, daß das päpstliche Amt als eine geistliche und vom Evangelium her bestimmte Aufgabe einen „volleren und vollkommeneren Ausdruck"[2] finden kann und muß als es beim 1. Vatikanum möglich war. Das Zweite Vatikanische Konzil hat mit diesem Prozeß schon begonnen.

56. Da der Heilige Stuhl uns darauf hingewiesen hat, die Bedingtheit kirchlicher Aussagen durch „die Sprache, die zu einem gewissen Zeitpunkt und unter besonderen Umständen gebraucht wird" zu erkennen, müssen wir Adjektive wie „voll", „höchst", „gewöhnlich" und „unmittelbar", mit denen das 1. Vatikanum die jurisdiktionelle Vollmacht des Papstes beschrieben hat, sorgfältig interpretieren. Die gleiche Sorgfalt muß geübt werden, wenn man die Aussage des 1. Vatikanums im Blick auf die Verleihung eines „wahren und eigentlichen Vorrangs der Rechtsbefugnis"[3] durch Christus an Petrus auf ihre historische Bedingtheit hin untersuchen will. Diese Aussage muß so verstanden werden, daß Raum bleibt für den komplexen Prozeß der Entwicklung des Evangeliums, wie er in „Dei Verbum" Nr. 19 erläutert wird.

57. Christus hat seinen Jüngern eine allgemeine Weisung gegeben: „Die Könige der Völker herrschen ... Ihr aber nicht also"

[1] Acta Apostolicae Sedis 65 (1973), S. 402 f.
[2] a.a.O., S. 403.
[3] DS 3054-3055 deutsch zitiert aus: Neuner/Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, Regensburg 1954, S. 227.

(Lk22,25-26). In Übereinstimmung mit dieser Weisung muß die Lehre über das Papsttum so verstanden werden, daß dabei die vollständige Unterordnung der Kirche unter Christus und das Evangelium sowie ihre Verpflichtung erkannt wird, die Rechte aller Menschen, Gruppen und Ämter sowohl innerhalb der Kirche als auch jenseits ihrer Grenzen zu achten. Monarchischer Absolutismus in der Kirche würde eine Verletzung des Gebotes Christi bedeuten.

Man kann allgemein sagen, daß unter Christen heute ein starkes Bewußtsein davon herrscht, daß der Heilige Geist durch alle Schichten der Gläubigen wirkt und daß ein hohes Maß an wechselseitiger Abhängigkeit zwischen all denen besteht, die auf verschiedenen Ebenen einen Dienst in der Kirche tun. Indem es den Primat des Papstes in den weiteren Rahmen einer Volk-Gottes-Ekklesiologie gestellt und ein kollegiales Verständnis der Autorität in der Kirche gefördert hat, hat das 2. Vatikanum Änderungen im römisch-katholischen Verständnis der päpstlichen Führung erforderlich gemacht.

58. Wir teilen das Anliegen unserer lutherischen Gesprächspartner, daß die christlichen Rechte und Freiheiten vor Verletzungen durch jedwede kirchliche Autorität — auch der päpstlichen — geschützt werden sollten. Zugleich sind wir uns der Notwendigkeit bewußt, mit Vorsicht zu verfahren. Insbesondere erfordert die wirksame Ausübung des päpstlichen Amtes ein hohes Maß an Macht — und es gehört zum Wesen der Macht, daß sie mißbraucht werden kann.

Es ist noch nicht klar, welche Einschränkungen vereinbar sind mit dem Wesen der petrinischen Funktion, die vom Papst ausgeübt werden soll — das heißt mit seinem besonderen Dienst der Einigung und der Ordnung im Blick auf die Kirche in ihrer Gesamtheit (vgl. Kapitel 1, Absatz 4). Welche Beschränkungen würden dennoch Raum lassen für die relative Unabhängigkeit, die das Papsttum haben muß, um seinen hohen Auftrag zu erfüllen? Der päpstlichen Macht juridische Begrenzungen auferlegen, würde vermutlich bedeuten, daß ein Teil dieser Macht anderen Organen übertragen wird, die ebenfalls willkürlich und unchristlich in ihrem Verhalten sein könnten.

59. Unsere lutherischen Gesprächspartner geben zu, daß ihre Unabhängigkeit gegenüber dem Papsttum sie nicht von allem

Mißbrauch kirchlicher Autorität befreit hat. Sie geben zu, daß es in jeder beliebigen kirchlichen Organisation auf den verschiedenen Ebenen Amtsträger und Gremien geben kann, die die Rechte und Freiheiten der Gläubigen verletzten und dem Willen Gottes für seine Kirche entgegenwirken.

60. Als Katholiken sind wir der Überzeugung, daß das Papsttum trotz mancher menschlicher Schwächen von außerordentlicher Hilfe war, um das Evangelium und die Kirche vor partikularistischen Verzerrungen zu schützen. Es hat dem Glauben und Leben der Kirche in so vielfacher Weise gedient, daß man es gar nicht aufzählen kann. Wenn wir auch Änderungen im päpstlichen Führungsstil erhoffen, die den Bedürfnissen und Möglichkeiten unserer Zeit entsprechen, so können wir uns doch keinerlei Konstellation von Umständen vorstellen, die eine Abschaffung des päpstlichen Amtes wünschenswert machen würde, selbst wenn dies möglich wäre.

61. Unseren lutherischen Brüdern möchten wir für die Einsicht und Anteilnahme danken, die sie gezeigt haben, als wir im Gespräch mit ihnen versucht haben, verantwortlich zur Frage des Papsttums Stellung zu nehmen. Wir haben erfahren, daß sie als Lutheraner die getreue Verkündigung des Evangeliums in der römisch-katholischen Gemeinschaft nicht nur als unser sondern auch als ihr Anliegen betrachten. Wir bitten sie, uns weiterhin durch ihr Verständnis, ihren Rat und ihr Gebet zu unterstützen.

62. Indem wir in diesem Dialog die Möglichkeiten für die zukünftigen Beziehungen zwischen den lutherischen Kirchen und dem Papsttum untersucht haben, haben wir uns zentralen ekklesialen Fragen zugewandt, die von der Reformation aufgeworfen worden sind. Diese Probleme sind durch die polemische Behandlung in den letzten vier Jahrhunderten nicht gelöst worden, doch wir sind kühn genug zu hoffen, daß die Art der Zusammenarbeit, die wir in diesem Gespräch erlebt haben, ein Vorspiel für neue Beziehungen zwischen unseren Traditionen sein möge.

Im Blick auf die petrinische Funktion sind wir der Meinung, daß Lutheraner wie römische Katholiken folgender Frage nicht mehr aus dem Wege gehen können: Könnte nicht der Papst in unserer Zeit ein echter Pastor und Lehrer aller Gläubigen werden, selbst

derer, die nicht alle Ansprüche, die mit diesem Amt verbunden sind, anerkennen können? Im Lichte unserer Erfahrung in diesem Gespräch glauben wir, daß die Römisch-katholische Kirche klare Schritte in Beantwortung dieser Frage unternehmen sollte.

63. Angesichts ihres eigenen besonderen geistlichen Erbes und nicht zuletzt angesichts ihrer festen Überzeugungen hinsichtlich des Papsttums werden die Lutheraner vermutlich nicht in der Lage sein, das gleiche Verhältnis zum römischen Stuhl zu entwickeln wie die römischen Katholiken. Doch wir schlagen in unserer gemeinsamen Erklärung (Absatz 33) vor, daß ein klarer kanonischer Status entwickelt wird, der es den Lutheranern ermöglicht, offizielle Gemeinschaft mit der Kirche von Rom zu haben. Eine solche Wiederherstellung der Gemeinschaft wäre u. E. für römische Katholiken und Lutheraner ein großer Gewinn, könnten sie doch dadurch beide an einem größeren christlichen Erbe teilhaben. In einer solchen umfassenderen Gemeinschaft von Kirchen könnte das Papsttum als Zeichen und Instrument der Einheit nicht nur für römische Katholiken, sondern auch für andere dienen, die nie aufgehört haben, für die sichtbare Einheit der ganzen Kirche Christi zu beten und zu wirken.

Teil IV

Die Entwicklung des Papsttums (Anhang)

1. In den früheren Gesprächen und Berichtsbänden des lutherisch-katholischen Dialogs über Glaubensbekenntnis, Taufe, Eucharistie und Amt haben wir die Heilige Schrift wie auch die Kirchengeschichte beachtet und sind von beiden stark bestimmt worden. In den Diskussionen über das Papsttum war jedoch das heranzuziehende und zu untersuchende biblische und historische Material so umfangreich, daß es unmöglich schien, das Material mit wissenschaftlicher Genauigkeit durch Fachleute in jeder der beiden Disziplinen während der beiden Jahrestagungen des Dialogs untersuchen zu lassen oder eine umfassende

Behandlung des Materials im Sammelband zu diesem Bericht abzudrucken. Daher wurde bei den Tagungen in Miami (Februar 1971) und Greenwich, Connecticut (September 1971) beschlossen, zwei kleinere Arbeitsgruppen zu beauftragen, den Hintergrund des Papsttums in zwei besonders wichtigen Perioden — der neutestamentlichen und der patristischen Zeit — zu untersuchen und die Ergebnisse dieser Studien für die Verwendung im Dialog zusammenzufassen.

2. In beiden Fällen wurden zwei Mitglieder der offiziellen Dialoggruppe — ein Lutheraner und ein Katholik — beauftragt, diese Arbeitsgruppen zu leiten, damit die Dialoggruppe kontinuierlich über die Ergebnisse dieser Studien informiert wird. Die beiden Vorsitzenden der neutestamentlichen Arbeitsgruppe waren Raymond E. Brown und John Reumann, während James F. McCue und Arthur Carl Piepkorn die patristische Gruppe leiteten.

3. Die neutestamentliche Arbeitsgruppe kam zwischen Oktober 1971 und März 1973 etwa fünfzehnmal zusammen. Da man meinte, eine Untersuchung der Rolle des Petrus im Neuen Testament als Hintergrund für das Papsttum könnte mehreren Zielen dienen, u. a. auch den Zwecken anderer ökumenischer Dialoge, wurden auch anglikanische und reformierte Theologen mit in diese Gruppe hineingenommen. Die Ergebnisse der Untersuchungen wurden im September 1973 unter dem Titel „Peter in the New Testament" von einem lutherischen (Augsburg Publishing House, Minneapolis) und einem katholischen Verlag (Paulist/Newman Press, New York) veröffentlicht.

4. Die patristische Arbeitsgruppe hatte ursprünglich ein gemeinsames Dokument in Analogie zu „Peter in the New Testament" vorgesehen. Nachdem Vorschläge eingeholt worden waren, kam sie im Dezember 1971 zusammen. Danach bereiteten Arthur Piepkorn und James McCue Berichtsentwürfe für die vor- und nachnizänische Zeit vor. Diese Entwürfe wurden im Dezember 1972 auf einer zweitägigen Sitzung diskutiert.

5. Nach Überarbeitung wurden die beiden Berichte im Februar 1973 in San Antonio der Dialoggruppe vorgelegt und weiter überarbeitet. Angesichts der Fülle und Komplexität des Materials war es ausgeschlossen, daß die ganze Arbeitsgruppe die primäre und sekundäre Dokumentation so detailliert untersuchen konnte wie dies für das Neue Testament möglich war. Es wurde daher beschlossen, die Berichte unter den Namen ihrer wichtigsten Mitverfasser im Berichtsband[1] zu veröffentlichen und nicht als gemeinsame Berichte.

6. Da die Studien der beiden Arbeitsgruppen ihre eigene Integrität besitzen, sollten sie im Berichtsband zuerst gelesen werden. Die Abschnitte unserer gemeinsamen Erklärung „Amt und universale Kirche", die sich mit dem Neuen Testament (Abschn. 9-13) und mit der patristischen Zeit (Abschn. 15-18) befassen, sind jedoch im Lichte der Schlußfolgerungen der jeweiligen Arbeitsgruppe geschrieben worden. Wir legen hier eine kurze Erläuterung der Zielsetzung der Studien der beiden Arbeitsgruppen vor.

7. Unsere Diskussionen über die Rollen des Petrus im Neuen Testament und über die Beziehung der Rollen des Petrus zum Status der Bischöfe von Rom in den ersten fünf Jahrhunderten darf nicht einfach als informativer Hintergrund für den Berichtsband angesehen werden. Der römische Katholizismus hat seine Überzeugungen im Blick auf das Papsttum gerade im Sinne einer Beziehung des Bischofs von Rom zu Petrus dargelegt.

8. Es war die Sicht des 1. Vatikanums, daß Christus den Petrus zum obersten aller Apostel und zum sichtbaren Haupt der ganzen Kirche auf Erden einsetzte, und daß gemäß der Einsetzung Christi Petrus immer Nachfolger in diesem Amt haben würde: die Bischöfe von Rom. Eine solche Formulierung brachte einen Aspekt römisch-katholischen Glaubens in historischer Sprache zum Ausdruck und stellt damit für die Theologen unserer Zeit zumindest zwei Fragen.

9. Erstens, in welcher historischen Beziehung steht die Rolle des Bischofs von Rom zu den Rollen des Petrus, wie sie im Neuen Testament beschrieben werden? Zweitens, in welchem Maße sind die Bilder für Petrus im Neuen Testament historisch echt? Um die erste Frage zu beantworten, bedarf es der Informationen aus dem neutestamentlichen wie patristischen Bereich; die Ant-

[1] Der Berichtsband „Lutherans and Catholics in Dialogue V: Papal Primacy" ist im September 1974 in Minneapolis und New York erschienen.

wort auf die zweite Frage ist eine Sache der neutestamentlichen Forschung.

10. Da der römisch-katholische Anspruch ein starkes historisches Element enthält, war es wichtig, daß beide Arbeitsgruppen die heute für wissenschaftliche historische Studien allgemein benutzten Methoden heranzogen. Gleichzeitig darf nicht vorausgesetzt werden, daß die historische Kritik die beiden gestellten Fragen mit Sicherheit beantworten kann. Eine solche Untersuchung kann aber zuweilen die Perspektive der Diskussion verändern.

11. In Beantwortung der ersten Frage wird z. B. ein römischer Katholik, der sich der historischen Kritik bewußt ist, nicht erwarten, Petrus im ersten Jahrhundert in derselben Weise handeln und wirken zu sehen wie den Papst im fünften Jahrhundert. Ein Lutheraner, der sich der historischen Kritik bewußt ist, wird einräumen, daß es nicht ohne weiteres ein Gegenbeweis für die Beziehung des Papsttums zu Petrus ist, wenn Petrus nicht in der Weise eines späteren Papstes handelte. Beide müssen mit der Tatsache historischer Entwicklung fertigwerden.

12. Das Wissen um diese historische Entwicklung in der neutestamentlichen Arbeitsgruppe kommt in „Peter in the New Testament" zum Ausdruck: „... das Papsttum in seiner ausgebildeten Form kann nicht in das Neue Testament zurückgelesen werden; es wird weder den Gegnern noch den Befürwortern des Papsttums helfen, das Modell des späteren Papsttums vor Augen zu haben, wenn sie die Rolle des Petrus diskutieren. Genau aus diesem Grunde haben wir eine ‚überladene' Terminologie in bezug auf Petrus (z. B. Primat, Jurisdiktion) zu vermeiden gesucht. In der Vergangenheit haben allzu häufig Überlegungen zur Frage, ob Petrus einen ‚universalen Primat' besitzt oder nicht, den Gelehrten eine mehr praktische Übereinstimmung über Fragen wie die in weiten Kreisen anerkannte Bedeutung des Petrus im Neuen Testament und sein vielgestaltiges Bild verwehrt" [2].

13. In ähnlicher Weise wird in den Berichten über die patristische Periode festgestellt, daß Institutionen von den Herausforderungen und Bedürfnissen der jeweiligen Zeit berührt werden und von daher auch das Papsttum keine Ausnahme sein kann. Als klar zu identifizierende Institution bildete sich der römische Primat allmählich heraus. Einige der Elemente, die später zur Bildung des römischen Primats zusammengefaßt wurden, waren bereits vor Nizäa vorhanden. Es war jedoch erst in der nachnizänischen Zeit, daß von einer Reihe römischer Bischöfe deutlich ein Anspruch erhoben wurde, daß sie in der Nachfolge des Petrus in seiner Verantwortung für alle Kirchen standen. Im Westen wie im Osten waren die Reaktionen auf diesen Anspruch fluktuierend und mehrdeutig.

14. Diese biblischen und patristischen Studien haben die Rollen des Petrus und der römischen Bischöfe im Kontext der ersten fünf Jahrhunderte untersucht. Daher beantworten sie nicht direkt die späteren Fragen, denen sich die Dialoggruppe gegenübersah. Abschnitt 13 der gemeinsamen Erklärung zeichnet z. B. Petrus als Träger verschiedener Rollen in neutestamentlicher Zeit. Es wird besonders auf seine Rollen als der große Fischer (Missionar), Hirte (Pastor) der Schafe, Märtyrer, Empfänger einer besonderen Offenbarung, Bekenner des wahren Glaubens und als Schützer des Glaubens gegenüber falscher Lehre hingewiesen.

15. Die Entwicklungslinie solcher Bilder ist mit den Ansprüchen der Römisch-katholischen Kirche für das Papsttum offensichtlich zu vereinbaren und ihnen sogar günstig. Gleiches kann auch von einigen Bildern für Petrus gesagt werden, die in der frühen patristischen Zeit aufkamen. Dennoch bleiben wichtige Fragen [3]: In welchem Maße ist die „Laufbahn" dieser Bilder, wie sie in letzter Zeit von Forschern nachgezeichnet wurde, von den Ereignissen der späteren Geschichte bestimmt? In welcher Weise bestimmen Bilder, die den Ansprüchen für das Papsttum nicht so günstig sind, z. B. das Bild für Petrus als ein schwacher und sündiger Mensch, das allgemeine Bild? Man kann auch die weiterreichende theologische Frage stellen: Wie sollten diese Entwicklungen im Lichte der Vorsehung Gottes interpretiert werden?

[2] Peter in the New Testament, ed. by Raymond E. Brown, Karl P. Donfried and John Reumann, Minneapolis and New York 1973, S. 8 f.

[3] Ibid., S. 168.

16. Somit räumen die Studien der beiden Arbeitsgruppen einige der Hindernisse weg, denen man sich in der Vergangenheit gegenübersah. Sie entbinden uns jedoch nicht von der schwierigen Aufgabe, die historischen Entwicklungen des Petrusbildes und des Papsttums zu beurteilen. Doch die Erkenntnis des Wirkens Gottes in der Geschichte ist nicht eine Sache historischer Kritik, sondern vielmehr eine Frage für die theologische Reflexion. Die offizielle Dialoggruppe in den USA mußte daher in ihrer Arbeit über die Ergebnisse historischer Studien, wie sie von den beiden Arbeitsgruppen vorgelegt wurden, hinausgehen.
17. Wir sind uns der Tatsache bewußt, daß die Berichte über die biblischen und patristischen Studien keine volle Übereinstimmung unter den beteiligten Wissenschaftlern widerspiegeln. Selbst innerhalb einer Kirche können Forscher hinsichtlich des Sinnes eines Textes oder Dokuments unterschiedlicher Meinung sein. Es ist nicht versucht worden, diejenigen Punkte zu vertuschen, in denen keine einmütigen Ergebnisse erreicht werden konnten.
18. Vielfalt in wissenschaftlichen Auffassungen, besonders in Beziehung zum Neuen Testament, kann von denjenigen falsch verstanden werden, die der Meinung sind, daß die Interpretation der Bibel nicht den Launen menschlicher Wissenschaft unterworfen sein und gleichsam göttliche Gewißheit erreichen sollte. Eine solche simplizistische Auffassung ist unter Protestanten zuweilen durch die Feststellung gefördert worden, daß die Bibel als die alleinige Norm des Glaubens für alle christlichen Leser unmittelbar klar sein sollte. Unter römischen Katholiken hat diese vereinfachende Auffassung zuweilen in der Meinung Unterstützung gefunden, daß über den Sinn der Heiligen Schrift ein für allemal entschieden worden sei, da die kirchliche Autorität der unfehlbare Ausleger der Schrift ist.
19. Wenngleich die Teilnehmer an diesem Dialog auf nationaler Ebene ihre jeweiligen Traditionen hinsichtlich der Auslegung der Schrift eindeutig akzeptieren, erkennen sie jedoch auch, daß die wissenschaftliche Analyse der Texte häufig einigen Überzeugungen, die sich in diesen Traditionen finden, die scharfen Ecken und Kanten nimmt. Zum Beispiel kann solch eine technische Frage wie die exakte historische Beschreibung der Rolle des Petrus während seines Lebens nicht einfach durch Zitierung

von Bibelstellen oder autoritativen Lehren des Magisteriums beantwortet werden.
20. Die Anerkennung von Schwierigkeiten und die Darlegung einer tragbaren Meinungsvielfalt hinsichtlich des Sinns der untersuchten Quellen stellen eine Herausforderung an die Kirchen dar, einige der bisherigen Überzeugungen zu überprüfen. Sind die Positionen, die in der Reformationszeit und im 19. Jahrhundert klar zu sein schienen, heute noch in gleicher Weise klar? Könnten nicht neue Möglichkeiten der Übereinstimmung durch eine erneute Untersuchung der Beziehung des Papsttums zu Petrus im Lichte der modernen historischen Methode eröffnet werden?
21. Die einzigen Alternativen zur historischen Kritik, die eine Vielfalt der Interpretation zulassen, sind die entgegengesetzten Thesen, die die Begründung des Papsttums im Neuen Testament entweder bejahen oder leugnen, oder aber die patristische Dokumentation. Thesen dieser Art tragen die Konsequenz in sich, daß diejenigen, die nicht die eindeutige Lehre finden, welche diese auch sein mag, entweder uninformiert oder falschen Glaubens sein müssen. Diese Folgerung hat während der vergangenen vier Jahrhunderte wenig Fortschritte für das Zusammenführen der Christen erbracht. Im Gegensatz dazu sind die Teilnehmer am offiziellen Dialog in den USA der Überzeugung, daß die historische Kritik, auch wenn sie keineswegs oberstes Kriterium ist, in den gegenwärtigen Gesprächen unter Christen als eine Gabe Gottes gebraucht werden muß.

Lehrautorität und Unfehlbarkeit in der Kirche

Gemeinsame Erklärung

Einleitung

1. Seit 1965 haben Lutheraner und römische Katholiken in den Vereinigten Staaten einen theologischen Dialog über die wesentlichen Fragen geführt, die ihre Kirchen seit dem 16. Jahrhundert trennen.[1] Das Maß an Konsens, das über die Eucharistie und das Amt erreicht werden konnte[2], wurde in zwei

gemeinsamen Erklärungen niedergelegt, die für die wachsende theologische Konvergenz bedeutsam sind. Indem sie die Frage des päpstlichen Primates aufnahmen, waren sie sich besonderer Schwierigkeiten bewußt, da diese Frage in der Vergangenheit die heftigsten Konflikte hervorgerufen hatte und da diese Konflikte ihre Spuren auch im Bewußtsein heutiger Christen hinterlassen haben. Dennoch konnten sie sich auch in dieser Frage in vielen Punkten in einer gemeinsamen Erklärung einigen, in der der Primat des Papstes als ein Amt für die weltweite Kirche betrachtet wird.

Da päpstliche Unfehlbarkeit vom Primat zu unterscheiden ist und sie ihre eigene, erst mehr in neuerer Zeit liegende Entwicklung genommen hat, wurde die Frage der Unfehlbarkeit in der gemeinsamen Erklärung über den Primat ausgeklammert. Aber wie vorgesehen begannen die Teilnehmer am Lehrgespräch mit der Diskussion dieser Frage, sobald die Übereinstimmung über das Prinzip eines Amtes für die weltweite Kirche erreicht war. Die vorliegende Erklärung schließt also konsequent an die vorausgegangenen Diskussionen und gemeinsamen Erklärungen des lutherisch-katholischen Dialogs an.

Um die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit angemessen zu behandeln, mußte das Gespräch darüber in einen breiteren Rahmen hineingestellt werden. Die Unfehlbarkeit des Papstes hängt mit verschiedenen umfassenderen Fragen zusammen: der Autorität des Evangeliums, der Unversehrtheit der Kirche, der Unfehlbarkeit ihres Glaubens und ihrer Lehre und der Glaubensgewißheit, die die einzelnen Christen stets mit ihrem persönlichen Glauben verbunden haben. Ferner kann diese Frage heute nicht ohne Berücksichtigung der gegenwärtigen Autoritätskrise und auch der kritischen Fragen behandelt werden, die seitens der Sprachanalyse und Sprachphilosophie im Blick auf die Verwendung der Sprache, um religiöse Einsichten zum Ausdruck zu bringen, gestellt werden.

2. Auf katholischer Seite hat die Diskussion um die päpstliche Unfehlbarkeit ihre Ausrichtung durch das Erste Vatikanische Konzil erhalten, als 1870 diese Lehre definiert wurde. Das Konzil lehrte, daß der Bischof von Rom, als Nachfolger Petri im Primat, von Gott vor Irrtum bewahrt wird, wenn er „ex

cathedra" spricht, das heißt, wenn er „als Hirt und Lehrer aller Christen" und „in höchster apostolischer Amtsgewalt endgültig entscheidet, eine Lehre über Glauben oder Sitten sei von der ganzen Kirche festzuhalten". In einem solchen außergewöhnlichen Fall, so verdeutlicht das Konzil, handelt der Bischof von Rom mit jener Unfehlbarkeit, „mit der der göttliche Erlöser seine Kirche bei endgültigen Entscheidungen in Glaubens- und Sittenlehren ausgerüstet haben wollte".[3] Es war diese Unfehlbarkeit, auf die sich Pius XII. berief, als er 1950 die Lehre von der Himmelfahrt der Maria definierte.

Obwohl die päpstliche Unfehlbarkeit vom I. Vatikanum sorgfältig eingegrenzt worden war, wurde dieses Dogma in der Zeit zwischen den beiden vatikanischen Konzilen häufig in einem weiteren Sinne verstanden. Im Bewußtsein des Kirchenvolkes und auch in theologischen Handbüchern[4] herrschte oft die Meinung, durch dieses Dogma würden alle päpstlichen Äußerungen irgendwie durch Unfehlbarkeit mitbestimmt. Enzykliken wurden gelegentlich dahingehend gedeutet, daß sie die wahre Lehre unfehlbar vermittelten, auch wenn sie nicht den Bedingungen entsprachen, die das Vaticanum I für „ex cathedra"-Definitionen niedergelegt hatte. Pius XII. hat in der Tat festgestellt, daß für Katholiken die Verpflichtung zur Zustimmung zu Enzykliken bestehen könne, besonders dann, wenn bereits feststehende katholische Lehre wiederholt werde oder wenn der Papst auch ohne Inanspruchnahme seiner unfehlbaren Lehrautorität seinen Willen zur Entscheidung einer bislang kontroversen Frage zum Ausdruck bringe.[5]

Im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils und seiner Behandlung der Unfehlbarkeit in der Konstitution „Lumen Gentium"[6] hat das neue Klima katholischer Theologie ein Überdenken der Meinungen im Kirchenvolk und der theologischen Interpretationen begünstigt. Die vorliegende, aus dem Dialog von Lutheranern und Katholiken hervorgegangene gemeinsame Erklärung ist ein Beitrag zu dieser Neudurchdenkung.

3. Auf lutherischer Seite besteht auf den ersten Blick kein Spielraum für eine Neubewertung. Die Reformatoren haben gegenüber der päpstlichen Unfehlbarkeit eine strikt negative Haltung eingenommen.[7] Sie wußten sich mit der Verkündi-

gung der paulinischen Lehre der Rechtfertigung des Sünders aus Gnade durch Glauben fest auf biblischem und katholischem Grund. Sie betrachteten daher die Exkommunikation Luthers als einen Akt der Willkür, als Mißbrauch päpstlicher Autorität. Sie hielten die Spaltung in der Kirche für eine tragische Notwendigkeit, für den Preis, den sie für die Treue gegenüber dem Wort Gottes zahlen mußten. Die Verkündigung der päpstlichen Unfehlbarkeit im Jahre 1870 erschien den Lutheranern als eine Vertiefung eines bereits tiefen Dissensus. Für die Trennung, die mit der Verdammung von Luthers Lehren in „Exsurge Domine“ [8] begonnen hatte und die später vom Tridentinum vertieft worden war, schien es nun keine Hoffnung auf Versöhnung mehr zu geben. Denn Lutheraner teilen zwar mit den Katholiken die Überzeugung, daß die Kirche Christi unversehrt bleibt [9], halten aber die Bewahrung in dieser Unversehrtheit für das alleinige Werk Gottes. Das Unfehlbarkeitsdogma erschien ihnen als Versuch, die Herrschaft, die Gott Christus allein übertragen hat, zu usurpieren.

Dennoch brauchen Lutheraner die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß die Entwicklung des päpstlichen Primates und der päpstlichen Lehrautorität – zumindest in bestimmter Hinsicht – annehmbar sein könnte.[10] Die lutherischen Reformatoren bejahten die Legitimität von Entwicklungen in der Kirche, sofern diese nicht die Lehre der Schrift leugneten oder entstellten. So hielten sie an der Liturgie nach lateinischem Ritus fest und revidierten nur, wo sie deren Formulierungen im Gegensatz zum Evangelium stehend betrachteten. Ebenso versuchten sie, die bischöfliche Struktur der Kirche und die überlieferte kirchliche Ordnung zu bewahren.[11] Theoretisch hätten einige Aspekte des Papsttums in derselben Weise übernommen werden können. Denn die Lutheraner verstehen den päpstlichen Primat nicht als etwas, was schon in der Schrift gelehrt wird, sondern als Ergebnis einer langen Entwicklung. Diese Funktion könnte daher unter bestimmten Bedingungen als eine legitime Entwicklung anerkannt werden, durch die Einheit gewahrt, bei Auseinandersetzungen vermittelt und die geistliche Freiheit der Kirche verteidigt wird.

Diese theoretische Möglichkeit einer günstigen Beurteilung der päpstlichen Lehrautorität wird in unserer Zeit verwirklicht.

Römische Katholiken überdenken ihre Position, und das sollte Lutheraner ermutigen, sich ebenfalls zu fragen, ob die römisch-katholische Lehre der päpstlichen Unfehlbarkeit, selbst wenn sie diese für sich selbst nicht bejahen könnten, weiterhin als antichristlich und daher als Barriere für die Einheit der Kirchen betrachtet werden muß. Andererseits müssen sich die Katholiken fragen, ob ihre Sicht des päpstlichen Lehramtes und seiner Unfehlbarkeit so interpretiert und dargelegt werden kann, daß den berechtigten Bedenken jener Christen Rechnung getragen wird, die die Lehre bisher abgelehnt haben.

I. EINE NEUE SICHT DER LEHRAUTORITÄT IM VERHÄLTNIS ZUR FRAGE DER UNFEHLBARKEIT

4. Zwei Themenbereiche sind bei der erneuten Untersuchung des Unfehlbarkeitsproblems für uns besonders hilfreich gewesen. Erstens ist das Problem in den umfassenderen Rahmen der Lehrautorität in der Alten Kirche hineingestellt worden, wie sie besonders im Licht der neueren historischen Studien über die Schrift und die Kirchenväter untersucht wird. Wir bieten im folgenden keinen vollständigen historischen Überblick, sondern nur die entscheidenden Diskussionsergebnisse. Zweitens ermöglichten uns Einsichten, die sich aus der Untersuchung dieses Problems im Lichte linguistischer und kultureller Zusammenhänge ergeben, die anstehenden Fragen in einer Weise zu durchdenken, die sich von früheren Diskussionen unterscheidet. Beides hat uns in die Lage versetzt, unsere gemeinsamen und spezifischen Anliegen in einer neuen Weise zu sehen.

A. Evangelium und Lehrautorität in der Alten Kirche: Biblische und patristische Wurzeln

5. Gott, den wir vor allem durch sein „Heil für die Welt in Jesus Christus“ [12] kennen, ist für die Kirche Christi Quelle und Grund ihrer Autorität. Das Evangelium, die Verkündigung dieses rettenden Handelns Gottes in der Person, im Leben, im Tod und in der Auferstehung Jesu Christi, vergegenwärtigt im Heiligen Geist, ist ein Ausdruck dieser Autorität. Dieses Evangelium ist a) in der frühen Kirche von Zeugen – Aposteln

und anderen – verkündigt worden; es ist b) in den Schriften des Neuen Testamentes aufgezeichnet worden, denen „eine normative Funktion für die gesamte spätere Tradition der Kirche zukommt";[13] c) durch den Heiligen Geist ist es in den Herzen der Gläubigen lebendig geworden und hat d) in der „Glaubensregel" (regula fidei) und in den Strukturen und in der Ausübung der Leitung der Kirche seinen Niederschlag gefunden; e) Träger des kirchlichen Amtes haben ihm gedient.

1. Jesus Christus als Autorität

6. Zur Zeit Jesu gab es alle möglichen Autoritäten. Die politische Autorität zum Beispiel lag in den Händen des Imperium Romanum. Israel erkannte die Autorität des Gesetzes (Torah) an, die Autorität der Traditionen (Mk 7,8), um die das von Lehrern dargelegte Gesetz erweitert wurde (Mt 23,2), und die Autorität des Tempels und des Tempelkultes, der von Priestern verwaltet wurde. Im Neuen Testament wird Jesus Christus Autorität zugeschrieben (Joh 17,2; 5,27; Apk 12,10).
Die Jesusbilder des Neuen Testamentes sind alle durch die Theologien der verschiedenen Verfasser beeinflußt, die im Lichte des Osterereignisses über sein irdisches Leben nachdenken. Dennoch kann man – vor allem aufgrund der vielfältigen Bezeugung in den Quellen – erkennen, daß die Zeitgenossen Jesu seinen Worten und Taten auch schon vor seiner Auferstehung auf verschiedene Weise Autorität beigemessen haben.
Er wurde als Prophet verstanden (Mk 6,2–4 par.; Lk 7,39; 13,33–34), als einer, der wie einer der alten Propheten sprach und handelte (Mk 8,28 par.; Lk 7,16). Jesus blieb in Erinnerung als ein Mann, der mit Vollmacht lehrte (Mk 1,22). Er interpretierte das Gesetz nicht nur wie die Rabbiner, sondern mit endgültiger Vollmacht (Mt 7,28–29, mit Bezug auf die Bergpredigt). Im Matthäusevangelium wird er beschrieben als einer, der im Unterschied zu den „Alten" in eigener Vollmacht spricht: „Ich aber sage Euch . . ." (Mt 5,21–48).
Jesus besaß – so verstand man ihn – die Vollmacht eines Exorzisten, denn er trieb Dämonen aus und heilte (Mk 1,27; Mt 12,27 f., par. Lk 11,19 f.; vgl, Lk 9,1 und 10,17). Diese Wunder erweckten die Hoffnung, er könnte der erwartete König Israels sein (Joh 6,14).

Ihm als dem Menschensohn schreiben die Evangelien die Vollmacht zu, auf Erden Sünden zu vergeben (Mk 2,5–10 und par.) und den Sabbath zu deuten (Mk 2,23–28 und par.). In Jerusalem wurde er in bezug auf seine Lehre (Mk 11,17) und die Tempelreinigung (Mk 11,15–17) ausdrücklich gefragt: „Aus welcher Vollmacht tust du das oder wer hat dir diese Vollmacht gegeben?" (Mk 11,28).
So sehen die Verfasser des Neuen Testamentes seine Autorität in verschiedenen Formen als einen Aspekt seines Dienstes. Hier war „Größeres als der Tempel" (Mt 12,6), hier war mehr als Jona und als Salomo (Mt 12,41 f.) und etwas anderes als die Macht „dieser Welt" (Joh 18,36).
7. Nach seinem Tod und seiner Auferstehung wird die Vollmacht Jesu in einer völlig neuen Dimension gesehen. Jetzt wird er als der Auferstandene und als inthronisiert zur rechten Hand Gottes verkündigt. Er wird gepriesen als der Herr, der mit Vollmacht regiert. Er ist der designierte Sohn Gottes „in Kraft . . ." (Röm 1,3). Ihm ist „alle Macht im Himmel und auf Erden gegeben" (Mt 28,18). Er ist erhöht zur rechten Hand Gottes (Apg 2,34–36) und wird als Herr bekannt (Kyrios, Phil 2,9–11). Jetzt wird der Heilige Geist als der Geist Christi ausgegossen (Apg 2,33; Gal 4,6).[14]
Glaube als Vertrauen und Gehorsam ist die angemessene Antwort auf den Herrn Jesus Christus (Röm 1,5; 10,8–10; Phil 2,12; 3,21). Niemand kann ihn ohne den Heiligen Geist als Herrn bekennen (1Kor 12,3). In der Sicht des Glaubens ist ihm die ganze Schöpfung unterworfen (Phil 2,10); er spielt eine Rolle bei der Schöpfung (1Kor 8,6; Joh 1,3) und bei der Erhaltung der Welt (Hebr 1,3). Er wird auf Gottes Richterstuhl sitzen (2Kor 5,10; vgl. Röm 14,10) als derjenige, der von Gott dazu bestimmt ist, über die Lebenden und Toten zu richten (Apg 10,42). Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft stehen unter der Autorität Christi, in dem alle Verheißungen Gottes bekräftigt sind (2Kor 1,20).

2. Das Evangelium als Autorität

8. Autorität und Vollmacht des auferstandenen Herrn in der christlichen Gemeinschaft werden im Evangelium zum Ausdruck gebracht, der Botschaft vom gekreuzigten und auferstandenen

Christus, die seine Nachfolger verkündigten (1Kor 1,21–23; 2,2; Röm 1,16; 4,25; Mt 26–28). Das Evangelium schließt alles ein, was Jesus selbst gelehrt hatte[15], nunmehr im Licht der „frohen Botschaft" von Ostern gesehen, daß „er auferstanden ist". Dies Evangelium, das ein Wort der Kraft Gottes (Röm 1,16; vgl. 1Kor 2,5) und Wahrheit ist (Gal 2,5.14; vgl. Eph 4,21), wird auf verschiedene Weise zum Ausdruck gebracht: als Gottes Gerechtigkeit (Röm 1,17, „Rechtfertigung"), als Versöhnung (2Kor 5,18–21) und als Vergebung der Sünden (Kol 1,14; Mt 2,9; Lk 4,18; Apg 10,43; 13,38). Ja, Christus ist selbst das Evangelium. Dies gilt besonders für Paulus[16] und Markus[17]. Man kann geradezu sagen, daß in den beiden ersten Jahrhunderten der Kirche „Evangelium" die „Offenbarung Christi" bezeichnete.[18]

3. Das Evangelium – a) verkündigt durch Zeugen

9. Dieses Evangelium wurde auf vielfältige Weise zum Ausdruck gebracht, indem es die jeweiligen Bedürfnisse der Kirche und die verschiedenen Kulturen und literarischen Formen jener Zeit widerspiegelte.[19] Es wurde mündlich verkündigt und später niedergeschrieben. Es nahm die Gestalt von Bekenntnisformeln und Glaubensbekenntnissen (1Kor 12,3, „Jesus Christus ist Herr"; 1Kor 15,3–5), Hymnen (Kol 1,15–20), Briefen (z.B. 1Thess), katechetischem Material (1Kor 6,9–11; Gal 5,19–23; Mt 5–7), Wundergeschichten, Berichten und schließlich Evangelienbüchern und großen (Offenbarung) und kleinen (Mk 13) Apokalypsen an. Es wurde verkündigt in der Taufe (Mt 28,19) und im Herrenmahl (1Kor 11,26). Es wurde in neutestamentlicher Zeit verkündigt in Aramäisch, Griechisch, Lateinisch und vermutlich noch weiteren Sprachen. Es bediente sich der Bilder aus den hebräischen Schriften und aus den Kulturen des antiken Nahen Ostens und der hellenistischen Welt. Das Evangelium sprach die Bedürfnisse der christlichen Gemeinschaft in Predigt, Unterweisung und Gottesdienst und alle Aspekte des täglichen Lebens an.

10. Die Zeugen, die dieses Evangelium verkündigten, hatten Teil an der Vollmacht Jesu Christi. Schon während seines irdischen Wirkens hatte Jesus Jünger ausgesandt, seine Sendung weiterzuführen, indem sie die Botschaft vom Reiche Gottes verkündigten (Mk 3,15; 6,7; Mt 4,23; 9,35). Nach Ostern beauftragte der erhöhte Herr Nachfolger mit seiner Vollmacht, in alle Welt bis zum

Ende der Zeiten zu gehen (Mt 28,19 f.), und er sagte ihnen seine Gegenwart in ihrer gemeinsamen Sendung als seiner Kirche zu (Mt 18,20). Wenn sie sein Wort verkündigten, hatten sie an der Vollmacht Jesu selber teil. Jesus sagte: „Wer euch hört, der hört mich" (Lk 10,16; vgl. Mt 10,14.40; Joh 17,18; 20,21). Die Zeugen Jesu werden mit Titeln wie Apostel, Propheten, Lehrer, Evangelisten, Hirten usw. bezeichnet[20], auch Namenslisten wie z.B. die der „Zwölf" gibt es.[21] Obwohl jene, die diesen apostolischen Dienst ausübten, oft anonym bleiben und wir wenig über sie wissen, sind ihr Mut, ihr Vertrauen und ihre Gewißheit beeindruckend.[22] Gelegentlich zögerten sie nicht zu versichern, der Heilige Geist habe sie bei ihren Entscheidungen geleitet (Apg 15,28 „denn der Heilige Geist und wir haben beschlossen"), und sie belegten jene, die ein falsches Evangelium predigten, mit dem Anathema (Gal 1,6–9). Ihre Aussagen spiegeln die Gewißheit wider, daß die Wahrheit ihrer Botschaft letztlich in Gott verankert ist.[23]

4. Das Evangelium – b) aufgezeichnet in der Schrift

11. In der Zeit bevor die Schriften des Neuen Testamentes verfaßt und gesammelt wurden, war das vollmächtige Evangelium von Christus eine mündliche Botschaft, die von apostolischen Zeugen weitergegeben wurde. Daher kann man das, wovon die Christen lebten, „die Tradition des Evangeliums (die Paradosis des Kerygma)" nennen.[24] Gewiß hatte die christliche Gemeinschaft eine Bibel in dem, was wir das Alte Testament nennen. Diese Schriften wurden regelmäßig im Lichte Jesu Christi und der frohen Botschaft über ihn ausgelegt (Lk 24,27.45).

Aber um den Bedürfnissen ihrer Situation zu entsprechen und um ihr Zeugnis in dauerhafterer Gestalt zu geben, schrieben die frühen Zeugen Briefe, Evangelien und andere Bücher. Das begann etwa 50 n. Chr. Innerhalb der folgenden 50 bis 100 Jahre wurden alle 27 Bücher, die später als die Schriften des Neuen Testamentes zusammengefaßt wurden, verfaßt.[25] Während des 2., 3. und 4. Jahrhunderts wurden all diese Schriften zu der autoritativen Sammlung von Büchern zusammengefaßt, die wir den Kanon des Neuen Testamentes nennen. Diese Sammlung bietet einen schriftlichen Niederschlag des Glaubens der frühen Kirche. Sie legt Zeugnis für Christus ab, indem sie auf die Art hinweist, in der

das Evangelium dargelegt worden ist. Sie wurde geschrieben, „damit ihr glaubt, daß Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben in seinem Namen das Leben habt" (Joh 20,31). Die kanonische Sammlung[26], die das Alte und das Neue Testament umfaßt, ist normativ und bindend für alle Glaubensaussagen der Kirche und für ihre Lehre.

5. Das Evangelium – c) verlebendigt durch den Heiligen Geist

12. Der Geist Gottes ist in allen Stadien der Überlieferung des Evangeliums wirksam gewesen. Niemand kann Jesus als Herrn bekennen (1Kor 12,3) oder ihn bezeugen (Joh 15,26 f.) ohne den Heiligen Geist. Mehr noch, der Heilige Geist wird mit der Verheißung Jesu in Verbindung gebracht: „Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit, kommen wird, wird er euch in alle Wahrheit führen. Denn er wird nicht aus sich selber reden; sondern was er hören wird, wird er reden, und was zukünftig ist, wird er euch verkündigen" (Joh 16,13). Der Heilige Geist ist nicht nur in der Inspiration der Schrift wirksam, sondern auch bei der Annahme und Weitergabe der Botschaft. Die Inspiration der Schrift muß im Gesamtzusammenhang der frühen christlichen Gemeinschaft verstanden werden. Sie ist ein einzigartiges Werk desselben Heiligen Geistes, der das Volk Christi durch die Zeiten mit seinen Gaben verlebendigt und es seines Glaubens vergewissert. Die vom Geist erfüllte Gemeinschaft spielt bei der Rezeption der Schrift und des Evangeliums eine beglaubigende Rolle.

6. Das Evangelium – d) zusammengefaßt in der „regula fidei"

13. Bereits in der ersten Generation von Christen wurden kurze Zusammenfassungen der apostolischen Verkündigung entwickelt. Einige lagen schon vor dem Ende jener Generation schriftlich vor (vgl. 1Kor 15,3 ff.). Andere finden sich in der Literatur der zweiten Generation von Christen, auch in jenen Dokumenten, die später als Teil des Kanons des Neuen Testamentes anerkannt wurden (Tit 3,5–7; vgl. 1Clem 32,3 f.). Diese Summarien, die oft im Zusammenhang der Taufe Verwendung fanden, waren Antworten auf die Herausforderungen ihrer Zeit und Hilfen bei der Erkenntnis der Wahrheit des Evangeliums. Im zweiten Jahrhundert entstanden weitere derartige Summarien, und die Kirchenväter konnten solche Formulierungen als „Kanon der Wahrheit"

(Irenäus) oder „Regel des Glaubens" („regula fidei", bes. Tertullian) bezeichnen. Aus solchen Summarien entwickelte sich das Symbolum Romanum, von dem sich das Apostolische Glaubensbekenntnis herleitet. Im dritten und vierten Jahrhundert wurden diese Bekenntnisse von Ortskirchen zu autoritativen Glaubensaussagen, die die Grundwahrheiten betonten und besondere Punkte bekräftigten, die entscheidend geworden waren. Diese Entwicklung erreichte in den Glaubensbekenntnissen der Konzile von Nizäa und Konstantinopel (325 und 381) ihren Höhepunkt. Hier wurden die Bekenntnisaussagen voraufgegangener Generationen aufgenommen und neu formuliert.[27]

7. Das Evangelium – e) weitergegeben von Dienern der Kirche

14. In dieser Zeit entstanden neben Schrift und Bekenntnisformulierungen auch kirchenleitende Strukturen. Den Aposteln, Propheten, Lehrern, „episkopoi", Diakonen, Presbytern und Evangelisten[28] des ersten Jahrhunderts folgten andere, die ihr Zeugnis weitertrugen. Es entwickelte sich eine Konzeption der „Nachfolge der Apostel", die als Sukzession in der Lehre oder als Sukzession im Amt oder in beidem interpretiert wurde.[29]
15. Im Blick auf die spätere Entwicklung ist die „petrinische Funktion", wie sie sich im Neuen Testament abzeichnet, von besonderer Bedeutung.[30] Neben anderen Texten hat besonders Mt 16,18 den Gläubigen die Gewißheit gegeben, daß „die Pforten der Hölle" die Kirche nicht überwinden sollen.[31] Petrus, der dort als der „Fels" bezeichnet wird, auf dem die Kirche gegründet werden soll, ist der eine, für den Jesus betete, daß sein Glaube nicht aufhören solle (Lk 22,32). So verband sich mit ihm der Gedanke der Bewahrung vor dem Abfall.[32] Auch Vollmacht und Autorität sind mit dem Bild des Petrus verbunden worden, denn ihm sind „die Schlüssel des Himmelreiches" anvertraut (Mt 16,19), und mit anderen zusammen hat er die Aufgabe des „Bindens und Lösens" (Mt 18,18).[33] Daneben wurde die petrinische Funktion im Lichte von Lk 22,32 als Aufgabe der „Stärkung der Brüder" gesehen, eine Verantwortung, die Petrus ebenfalls mit anderen teilt (Apg 15,32).[34]
Wie immer man diese Stellen interpretiert[35], die Rolle des Petrus sollte in Verbindung mit der Zusage Jesu verstanden werden, „bis an das Ende der Welt" bei seinen Jüngern zu bleiben

(Mt 28,20). Das Ausmaß, in dem dieses Versprechen die Reinheit christlicher Predigt und Lehre garantiert, ist eine Frage, die von der Schrift nicht beantwortet wird.

16. Unfehlbarkeit ist kein neutestamentlicher Begriff. Er wird weder für das Evangelium, noch für dessen Verkündigung und erst recht nicht für Bücher, Lehren oder Personen gebraucht. Dennoch werden im Neuen Testament viele der Probleme behandelt, die später in der theologischen Diskussion um die Autorität und Unfehlbarkeit der Schrift, der Kirche, der Konzile und der Päpste eine Rolle gespielt haben.

Besonders in den Pastoralbriefen zeichnet sich ein deutliches Bewußtsein für das Problem der treuen Weitergabe des Evangeliums ab. Der Verfasser weist Titus an, daß er „das zu Ende führt, was ich liegen lassen mußte. Überall in den Städten sollst du Älteste einsetzen“ (Tit 1,5), und Timotheus bekommt den Auftrag, „gewissen Leuten zu gebieten, daß sie nichts Falsches lehren“ (1Tim 1,3). Timotheus wird ermahnt: „Bewahre, was dir anvertraut ist“ (1Tim 6,20; vgl. 2Tim 1,12.14). Die Haupttugend des apostolischen Amtes, das Timotheus und Titus innehaben, ist Treue (Tit 1,7–9; 2Tim 2.2). Aus dieser Treue soll ihre unerschrockene Verkündigung des Evangeliums hervorgehen (Tit 2,15; 1Tim 4,11–16). Sie haben teil an und tragen bei zu der festen Gewißheit, die auf Gottes „festem Grundstein“ ruht (2Tim 2,19: vgl. 1Tim 3,15).[36]

B. Evangelium und Lehrautorität in den folgenden Jahrhunderten

17. Die Sorge um treue Überlieferung wurde in den folgenden Jahrhunderten nicht geringer. Die Kirchenväter unterstrichen immer wieder die normative Vergangenheit und die Aufgabe der Kirche, den „Schatz des Glaubens“ zu bewahren. Sie vertrauten darauf, daß der Heilige Geist das Evangelium vor falscher Lehre bewahren werde. Die ersten Anfänge der Berufung auf eine ununterbrochene Linie apostolischer Lehre liegen im Dunkeln. Aber gegen Ende des 2. Jahrhunderts banden die Kirchenväter, vornehmlich im Kampf gegen Gnosis, die zuverlässige Weitergabe apostolischer Lehre an Bischofssitze, deren Gründung Aposteln zugeschrieben wurde. Die Lehre, die an diesen Bischofssitzen tradiert wurde, wurde bedeutsam für die Konzile, die sich um autoritative Interpretationen des „Glaubens . . ., der den Christen ein für allemal überliefert worden ist“ (Jud 3), bemühten.

18. Unter diesen Bischofssitzen gewann Rom besondere Bedeutung. Zuerst engagierten sich die römischen Bischöfe nicht besonders bei den Lehrstreitigkeiten, die sich vorwiegend im Osten abspielten. Um die Mitte des 3. Jahrhunderts jedoch scheinen sie besondere Verantwortung für die Bewahrung und Auslegung des „überkommenen“ Glaubens übernommen zu haben, und zwar unter Berufung auf die Vorrangstellung des Stuhles Petri („cathedra Petri“).[37] Einige römische Kaiser bezogen den Glauben des Bischofs von Rom in die offizielle Norm der Rechtgläubigkeit ein, und das biblische Bild der Kirche „ohne Flecken oder Runzel“ (Eph 5,27) wurde von da an auf die römische Kirche bezogen. Rom wurde *der* apostolische Bischofssitz. Nach einer Formulierung des Papstes Innozenz I. sollten von Rom „die anderen Kirchen, wie Bäche, die aus ihrer ursprünglichen Quelle hervorgehen, . . . wie reine Ströme von einem ungetrübten Haupt, . . . das aufnehmen, woran sie festhalten sollten“.[38] Und die Formel des Papstes Hormisdas (515 n. Chr.) erklärte: in Rom „ist die katholische Religion immer rein bewahrt worden“.[39] Die Überzeugung, daß Rom stets die Reinheit des Glaubens verteidigt habe, setzte sich ins Mittelalter hinein fort und kam in so einflußreichen Dokumenten wie den Pseudoisidorischen Dekretalen, in Stellungnahmen von Päpsten und Theologen und in Sammlungen des kanonischen Rechts zum Ausdruck.

19. Dieser Anspruch wurde allerdings im Osten wie im Westen auch hinterfragt. Die Christen im Osten betrachteten Rom als einen von mehreren apostolischen Bischofssitzen, denen die Wahrung des reinen Glaubens anvertraut worden war. Die Rechtgläubigkeit von Päpsten wie Liberius, Vigilius und Honorius wurde in Frage gestellt. Sogar im frühen Mittelalter konnten westliche Metropoliten es als ihre Pflicht ansehen, päpstlichen Entscheidungen, wenn nötig, zu widersprechen. Vom 11. Jahrhundert an warnten prophetische Stimmen, der Papst könnte eher ein Antichrist als der treue Bewahrer des Evangeliums sein.[40] Bereitwillig wurde zugestanden, daß einzelne Päpste in der Vergangenheit in spezifischen Lehrpunkten geirrt haben, und die kanonische Tradition rechnete mit der Möglichkeit, daß ein Papst

vom Glauben abweichen könne.[41] Dennoch hielt sich die Formel, daß sich die römische Kirche „niemals geirrt hat", obwohl die Bezeichnung „ecclesia Romana" keineswegs eindeutig war, besonders in bezug auf die universale Kirche.

20. Aufgrund der Auffassung, daß Rom nie von der Wahrheit abgewichen war, entwickelte sich dann der Glaube, daß Rom in der Zukunft vor Irrtum geschützt sein würde: die römische Kirche oder der römische Bischof könnten nicht irren. Dieser Anspruch entstand wie beiläufig unter Papst Gelasius (492–496 n. Chr.)[42], schloß aber keineswegs ein, daß Rom „neue Lehre" formulieren könne, denn Neuheit war das Zeichen von Häresie. Wenn Bischöfe, Synoden oder Konzile Neuformulierungen versuchten, dann in der Absicht, das Tradierte zu bekräftigen. Die Rezeption durch die Gesamtkirche war ohne Zweifel ein wesentlicher Faktor bei der Herstellung der Verbindlichkeit solcher Aussagen.[43] Vom 4. Jahrhundert an betrachteten die Bischöfe von Rom ihre „Bestätigung" von Konzilsbeschlüssen als unerläßliches Zeichen verbindlicher Lehre. Umgekehrt bedurften ihre eigenen Lehrentscheidungen der Annahme durch weltliche Autoritäten, Konzile und Mitbischöfe, wenn sie durchgesetzt werden sollten. Mit der zunehmenden Praxis, in Glaubensfragen an Rom zu appellieren, wurden päpstliche Entscheidungen immer mehr als das letzte Wort betrachtet, gegen das keine weitere Berufung mehr möglich war.[44] Seit Siricius (394–399 n. Chr.) beriefen sich Päpste auf die petrinische Funktion „stärke deine Brüder" (Lk 22,32) und „die Sorge für alle Gemeinden" (2Kor 11,28), um ihre Lehrautorität zu begründen. Die Rechtsmaxime, daß „der erste Bischofssitz von niemandem gerichtet wird"[45], die zuerst im 6. Jahrhundert auftauchte, wurde später als Absicherung der obersten Lehrgewalt des Papstes in Fragen des Glaubens und der Sitten gedeutet. In der Zeit der Gregorianischen Reform wurde sie neu bekräftigt im Sinne von Immunität gegen Einspruch und auch auf der Basis des unbeirrbaren Gebetes Christi für den Glauben des Petrus (Lk 22,32). Wenig später konnte Thomas von Aquin den Papst als denjenigen beschreiben, der allein die Vollmacht besitzt, „eine neue Fassung des Glaubensbekenntnisses herauszugeben",[46] und dessen Urteil in Fragen des Glaubens Gehorsam verdient, weil er die universale Kirche repräsentiert, die „nicht irren kann".[47]

21. In diesem Zusammenhang wurde die Rede von der „Unfehlbarkeit" erstmalig mit dem päpstlichen Magisterium verbunden. Nach einigen neueren historischen Untersuchungen entstand dieser Sprachgebrauch im Zusammenhang der Kontroverse über die Armut im Franziskanerorden gegen Ende des 13. und Anfang des 14. Jahrhunderts.[48] Vertreter einer rigoristischen Position benutzten den Begriff, um die bindende Autorität von Aussagen früherer Päpste gegen die Entscheidung ihrer Nachfolger zu verteidigen. Ein Theologe des 14. Jahrhunderts, Guido Terreni, sprach als erster ausdrücklich von der „unfehlbaren" Wahrheit der Lehre des römischen Oberhirten in Glaubensfragen.[49]

22. Gewiß war der Begriff „unfehlbar" schon vorher in bezug auf die Wahrheit Gottes, seine Offenbarung, die bindende Lehre der Kirche und in ähnlichen Zusammenhängen gebraucht worden. In den Kirchen der Reformation wurde der Begriff weiterhin in bezug auf die Norm des Wortes Gottes und der Heiligen Schrift gebraucht. Aber im Verlauf der Diskussionen im 13. und 14. Jahrhundert hatte der Begriff eine neue, sehr spezielle Bedeutung angenommen.

23. Wie immer man die Angemessenheit des Begriffes „unfehlbar" beurteilen mag, er weist auf das nicht zu umgehende Problem der treuen Weitergabe des Evangeliums und dessen verbindlicher Interpretation unter der Leitung des Heiligen Geistes hin.

C. Lehre und kultureller Kontext

24. Lutheraner und Katholiken sind gemeinsam davon überzeugt, daß der Heilige Geist nicht nur im Anfang der Kirchengeschichte, sondern auch während späterer Entwicklungen gegenwärtig war und ist und die Christen in ihrem Lehren leitet. Beide erkennen z. B. nicht nur die Schrift und die Glaubensnorm („regula fidei"), wie sie im Apostolischen Glaubensbekenntnis formuliert ist, an, sondern auch gewichtige Erklärungen früherer ökumenischer Konzile, wie das Nicaeno-Konstantinopolitanum, und Glaubensaussagen zu zentralen Lehrpunkten, wie z. B. das sog. Athanasianische Glaubensbekenntnis, das sich auf die Trinität konzentriert. Darüber hin-

aus besitzen die Lutheraner ihre Bekenntnisschriften und die Katholiken verschiedene spätere Dogmen. Die Kirchen haben derartigen Lehrformulierungen immer ein hohes Maß an Autorität zugemessen, so daß die Ablehnung des Glaubens, der in diesen Dokumenten bekannt wird, einer Verwerfung des Evangeliums gleichkam.

25. Nach Christi eigenem Auftrag sollte das Evangelium unter verschiedenen Zivilisationen und Kulturen verkündigt und von Generation zu Generation weitergegeben werden bis ans Ende der Zeiten. Mit dieser Vermittlung des Evangeliums hängt es zusammen, daß die Kirche die Verpflichtung und die Vollmacht besitzt, ihren Glauben so zu formulieren, daß er verstanden und geglaubt werden kann. Diese Vollmacht ist geistlich, denn es ist im Grunde die Vollmacht des Heiligen Geistes, der die Gläubigen leitet. Sie ist evangelisch, denn es ist die Vollmacht des Evangeliums selbst, dessen Kenntnis durch Verkündigung und Lehre der Kirche weitergegeben wird. Sie ist apostolisch, denn sie wurzelt in der ersten apostolischen Sendung und Gemeinschaft. Sie ist konzentriert auf Christus, das menschgewordene Wort Gottes, den einen Mittler (1Tim 2,5–7) der göttlichen Selbstoffenbarung für die Menschheit.[50] Diese Vollmacht leitet sich aus Gottes gnädiger Gabe her und nicht aus irgendeinem menschlichen Werk oder Verdienst. Sie ist kein Produkt menschlicher Kultur oder Philosophie.

26. In unseren beiden Traditionen besitzt der erlösende Glaube, mit dem das Evangelium angenommen und geglaubt wird, einen noetischen oder intellektuellen Aspekt. Da die Menschen in einer konkreten kulturellen Umwelt leben, muß das Evangelium in einer Weise verkündigt werden, die zur jeweiligen Kultur spricht. In dem Maße, wie sich Kulturen entwickeln, können neue Schwerpunkte in der Verkündigung des Evangeliums erforderlich werden, können sich neue Begrifflichkeiten entwickeln und neue Formulierungen notwendig werden. Die Formulierung des Evangeliums enthält also zwei Aspekte: die jeweilige Form, in der die Botschaft dargeboten und verstanden wird, und die Wahrheit und Gewißheit der Botschaft selbst. Menschliche Sprache bleibt daher einerseits hinsichtlich der Form, in der die Botschaft dargeboten wird, dem transzendenten Geheimnis Gottes und der Fülle

des Ostergeheimnisses Jesu Christi unangemessen. Im Blick auf die Wahrheit und Gewißheit der Botschaft vertrauen die Christen andererseits darauf, daß sie mittels ihrer Schriften, Glaubensbekenntnisse, Konzilsentscheidungen und Bekenntnisschriften durch den Heiligen Geist zur Wahrheit des Evangeliums und zu einem wahren Leben im Glauben geleitet werden.

27. Der geschichtlich-kulturelle Kontext des christlichen Glaubens, der von Zeit zu Zeit Neuformulierungen der Lehre der Kirche erforderlich macht, zwingt die Kirche zur Entwicklung von Strukturen für diese Aufgabe der Neuformulierung. Die Glieder und Leiter der Kirche müssen sehr sorgfältig auf die verschiedenen menschlichen Kulturen hören, um sich ihrer Sprache bedienen zu können, aber ebensosehr auf die eigene Vergangenheit der Kirche, um die rechte Kontinuität in der Lehre der christlichen Botschaft wahren zu können. Sie müssen sowohl die herkömmlichen Interpretationen wie heutige Neuformulierungen dieser Botschaft am normativen Zeugnis der Schrift messen.[51] Katholiken wie Lutheraner glauben, daß der Prozeß der Neuformulierung unter der Leitung des Heiligen Geistes steht, so daß die Kirche dem Evangelium treu bleibt. Sie vertrauen der Zusage Gottes, daß die Kirche auch in Zukunft bei ihrer missionarischen Aufgabe des Beistandes des Heiligen Geistes gewiß sein kann.

28. Dieses Vertrauen, daß der Heilige Geist die Kirche bei der Weitergabe der christlichen Botschaft an kommende Generationen in Treue gegenüber dem Evangelium leitet (vgl. Joh 16,13), hat zum Begriff der Unzerstörbarkeit oder Unversehrtheit der Kirche geführt, einem Begriff, der sowohl in der lutherischen wie in der katholischen Tradition bekannt ist. Unzerstörbarkeit bezieht sich wie Unfehlbarkeit auf die Bewahrung der Kirche durch den Beistand des Heiligen Geistes. Aber die beiden Begriffe bedeuten nicht dasselbe. Unzerstörbarkeit meint die Fortdauer der Kirche mit allen wesentlichen Aspekten einschließlich ihres Glaubens. Diese Treue betrifft nicht automatisch alles, was Kirchenführer sagen oder gutheißen mögen, sondern ist eine Gabe göttlicher Gnade. Sie läßt sich nur erkennen, indem man Glauben und Leben der Kirche am Maßstab des Wortes Gottes überprüft. Unfehlbarkeit be-

deutet Schutz vor Irrtum in bestimmten Glaubens- und Lehrüberzeugungen.[52] Auch wenn solche Glaubens- und Lehrüberzeugungen den Schutz der Unfehlbarkeit genießen, spiegeln sie doch nur ein partielles Verständnis des Evangeliums wider und können im Ausdruck unangemessen oder schwach sein. Wie auch immer sich die lutherische und die katholische Tradition in ihrem Verständnis von Unfehlbarkeit unterscheiden, beide sind sich in der Gewißheit christlicher Hoffnung einig, daß die Kirche, von Christus gegründet und durch den Heiligen Geist geleitet, immer in der Wahrheit bleiben wird bei der Erfüllung ihrer Sendung an die Menschheit um des Evangeliums willen.

29. Unsere beiden Gemeinschaften sind also der Auffassung, daß das Evangelium von Christus innerhalb der Gemeinschaft der Glaubenden, im Volk Gottes weitergegeben wird. „Der Geist wohnt in der Kirche und in den Herzen der Gläubigen wie in einem Tempel".[53] Durch die Leitung des Heiligen Geistes, der verschiedene Gaben zum Wohle der Kirche austeilt, gibt es eine Einheit der Gemeinschaft und des Dienstes, die ein Zeichen dafür ist, daß Christus seine Kirche als seinen eigenen Leib auferbaut. Das Evangelium wird in einer besonderen Weise durch Predigt und Sakramente weitergegeben, durch welche Christus sein Volk mit sich verbindet. Dennoch haben unsere beiden Gemeinschaften danach gestrebt, sich dieser Weitergabe des Evangeliums auf unterschiedliche Weise zu vergewissern.

II. KATHOLISCHE UND LUTHERISCHE AKZENTE

A. Katholische Akzente

30. Im gegenwärtigen römisch-katholischen Kirchenverständnis wird betont, daß das ganze Volk Gottes für die Weitergabe des Evangeliums verantwortlich ist. Innerhalb des Gottesvolkes kommt dem Kollegium der Bischöfe eine besondere Rolle zu. In Zusammenarbeit mit Priestern, Diakonen und Laien helfen die Bischöfe den Gläubigen, das Wort Gottes im gepredigten Wort, in den Sakramenten und im Leben der Gemeinschaft zu vernehmen.

Als Mitglied des Bischofskollegiums hat der Bischof nicht nur im Blick auf die lokale Gemeinschaft, sondern auch gegenüber der weltweiten Kirche eine Verantwortung. Jeder Bischof repräsentiert seine Ortskirche, aber alle Bischöfe zusammen in Einheit mit dem Papst repräsentieren die Gesamtkirche.[54] Das Bischofskollegium übt seine Vollmacht in einer feierlichen Weise durch ein ökumenisches Konzil aus, normalerweise aber auch durch die Einheit der Bischöfe, die überall in der Welt zerstreut sind.[55]

31. Innerhalb des Bischofskollegiums besitzt der Bischof von Rom eine einzigartige Funktion als Haupt des Kollegiums. Diese Funktion hat viele Aspekte.[56] Einer davon war die Überwachung der Weitergabe der Lehre, damit der Glaube des Volkes Gottes rein und unverfälscht erhalten bleibe und die Frucht eines heiligen Lebens hervorbringe. Auf den höheren Ebenen der Autorität ist Lehre ausgeübt worden a) durch Konzilsbeschlüsse, b) durch gelegentliche päpstliche Erklärungen und c) durch die Leitung und Beaufsichtigung, die – unter dem Papst – durch die römischen Kongregationen, Sekretariate und Kommissionen geschieht.

32. Die höchste Vollmacht in der Weitergabe der Lehre ist durch Glaubensdefinitionen ausgeübt worden, die durch Konzile ergingen oder durch „ex cathedra"-Erklärungen des Bischofs von Rom. Kraft göttlichen Beistandes[57] handelt der Bischof von Rom dann mit der Unfehlbarkeit, mit der die Kirche ausgestattet ist. Eine solche Definition beruht auf der Leitung durch den Heiligen Geist und ist „irreformabel".[58]

33. Der katholische Glaube, daß derartige Definitionen erfolgen können, setzt voraus:

a) Das Vertrauen, daß der Bischof von Rom, wenn eine solche Definition durch ihn geschieht, unter Bedingungen handelt, die ihm vom Worte Gottes und dem Glauben der Kirche auferlegt sind, und aufgrund jener sorgfältigen Untersuchungen und Studien, die der Ernst der Handlung und die Umstände der Zeit erfordern und erlauben.[59]

b) Die Einsicht, daß die Nichtkorrigierbarkeit von Definitionen weitere Forschungen, Interpretationen durch den hermeneutischen Prozeß, verschiedene Konkretionen in der Praxis von Gottesdienst und Frömmigkeit und neue Formulierungen nicht ausschließt, die nötig werden, wenn die Treue gegenüber dem Worte Gottes, die in vorangegangenen katholischen Defi-

nitionen zum Ausdruck gebracht worden ist, erhalten bleiben soll und wenn man den Anforderungen neuer geschichtlicher oder kultureller Situationen gerecht werden will.

c) Das Zugeständnis, daß die Ausübung der Unfehlbarkeit von der Geschichtsforschung untersucht werden darf, daß Lehren, von denen behauptet wurde, sie seien unfehlbar verkündet worden, in Wirklichkeit vielleicht nicht unfehlbar verkündet wurden und daß es keine offizielle Liste der „ex cathedra"-Definitionen gibt.

d) Das Vertrauen, daß dank des „sensus fidelium" die Zustimmung zu einer Glaubensdefinition nicht ausbleiben wird.[60]

B. Lutherische Akzente

34. Aus Protest gegen das, was sie als Entstellungen der christlichen Wahrheit ansahen, legten die lutherischen Reformatoren alles Gewicht auf die Priorität, Objektivität und Autorität der Anrede Gottes an seine Geschöpfe in seinem Wort. Das Wort Gottes besitzt Priorität: Die Initiative liegt bei Gott. Es besitzt Objektivität: Gottes Wort kommt als seine Anrede zu uns; es ist nicht unserem Geist oder unserer Vorstellung entsprungen. Autorität liegt letztlich in der Kraft des verkündigten Wortes, Menschen der Sünde zu überführen und von der Gnade zu überzeugen. Angesichts der Schwere der Sünde und der daraus folgenden Neigung des Menschen zur Selbsttäuschung, dürfen die Sünder nur auf Gott und seine Zusage als Hoffnung auf ihre Rettung blicken. Alle Dinge sind gut geschaffen, aber ihr Gutsein ist durch die Sünde zweideutig geworden. Und daher kann man, abgesehen von der Zusage Gottes im Evangelium von Jesus Christus, nicht einmal den größten Gaben Gottes im Reich der Schöpfung trauen. Menschliche Vernunft, Moral, religiöse Erfahrung und kirchliche Strukturen haben alle ihren Wert, doch abgesehen von Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus können sie uns alle in die Irre führen.

35. Das lutherische Verständnis der Vermittlung des Evangeliums in der Kirche kommt sehr prägnant in den Schmalkaldischen Artikeln zum Ausdruck: „. . . Vom Evangelio . . . welchs gibt nicht einerleiweise Rat und Hulf wider die Sunde; denn Gott ist reich in seiner Gnade: erstlich durchs mundlich

Wort, darin gepredigt wird Vergebung der Sunde in alle Welt, welchs ist das eigentliche Ampt des Evangelii, zum andern durch die Taufe, zum dritten durchs heilig Sakrament des Altars, zum vierden durch die Kraft der Schlussel und auch per mutuum colloquium et consolationem fratrum . . ." [61]

Die Gnade Gottes wird also auf mehrere unterschiedliche Weisen zur Kenntnis gebracht und vermittelt: Verkündigung, Taufe, Eucharistie, Sündenbekenntnis und Absolution und die gegenseitige Auferbauung des Lebens der Gemeinschaft. Luther betont, daß Verkündigung die mündliche Ansage der Liebe und Gnade Gottes in Christus durch einen Menschen an andere ist. Die Kirche, so betont er immer wieder, ist ein „Mund-Haus" und nicht ein „Buch-Haus".[62] In seinem Wort an uns benutzt Gott Dinge, die er geschaffen hat: menschliche Sprache, Riten, zu denen Worte und Zeichen gehören, die menschliche Gemeinschaft und die Kirche selbst.

36. Die lutherischen Reformatoren nennen zwei Zeichen der Apostolizität oder Echtheit der Kirche: die konkrete Verkündigung des Evangeliums der Liebe Gottes zu den Sündern und die Verwaltung der Sakramente gemäß der Einsetzung Christi. Wo diese beiden Zeichen präsent sind, kann man sicher sein, daß Christus am Werk ist, und wo Christus ist, da ist die Kirche. Die Erkenntnis beider Zeichen hängt von der Erleuchtung und Leitung durch den Heiligen Geist ab. Beide Zeichen führen die Gemeinschaft daher zum Worte Gottes zurück, wo Gott die entscheidende Enthüllung seines Willens gewährt.[63]

37. Zur Sicherstellung der Authentizität der kirchlichen Verkündigung der Gnade und Liebe Gottes griff die lutherische Reformation primär auf das Wort Gottes in der Schrift zurück. Obgleich die moderne historisch-kritische Forschung und die kulturelle Eingebundenheit aller Sprache den Interpretationsprozeß schwieriger machen, bleibt das in der Schrift an uns vermittelte Wort Gottes oberstes Kriterium aller Lehre in der Kirche.

38. Die Reformatoren betrachteten die Tradition in der Form von Glaubensbekenntnissen und Bekenntnisschriften als sekundäre Richtschnur für den Erweis reiner Lehre. Diese Texte, die selber dem kirchlichen Zeugnis und oft sogar dem theologischen Streit und Ringen entspringen, zeigen, wie die Schrift

in bestimmten entscheidenden Phasen des Lebens der Kirche verstanden worden ist. Die Bekenntnisse und Bekenntnisschriften bilden auch einen hermeneutischen Leitfaden für unser heutiges Schriftverständnis.[64] Wie die Schrift sind auch sie in menschlicher Sprache verfaßt, die immer auf die jeweilige Kultur und geschichtliche Situation bezogen ist. Auch sie müssen daher interpretiert werden.

39. In der Reformationszeit haben die lutherischen Kirchen die überkommenen Institutionen zur Fortführung dieses Interpretationsprozesses weithin verloren. Die Reformatoren schätzten die Autorität ökumenischer Konzile sehr hoch ein und wollten diese historische kirchliche Struktur beibehalten. Dies gelang ihnen aber wegen der Auseinandersetzungen im 16. Jahrhundert nicht.[65] Infolgedessen sahen sie sich gezwungen, sich in hohem Maße auf die Landesfürsten und deren theologischen Berater zu stützen und dies nicht nur in Sachen des Kirchenregimentes, sondern auch bei der Formulierung und Annahme der lutherischen Bekenntnisschriften. Gegenwärtig sind die lutherischen Kirchen in sehr unterschiedlicher Weise organisiert: mit Episkopalverfassung, presbyterial oder kongregationalistisch. Das hängt von den geschichtlichen Umständen ihrer Entwicklung ab. Lehrinterpretation und -gewalt werden entsprechend auf sehr verschiedene Weise ausgeübt. Diese provisorischen Regelungen haben eine Struktur hervorgebracht, die es den Lutheranern im 20. Jahrhundert – wenn auch nicht in völlig angemessener Weise – ermöglicht, ihren Glauben als weltweite Gemeinschaft gemeinsam zum Ausdruck zu bringen. Die lutherischen Kirchen sind zwar befriedigt, daß diese Strukturen sie vor dem Auseinanderfallen oder einem exzessiven Zentralismus und der Sakralisierung kirchlicher Macht bewahrt haben, aber sie sind sich auch in wachsendem Maße der Mängel ihrer Strukturen im Blick auf Lehre und Sendung in ihrem weltweiten Dienst bewußt.

C. Gemeinsamkeiten und Unterschiede

40. Zwischen Lutheranern und Katholiken bestehen beachtliche Unterschiede in der Akzentsetzung und in den Strukturen. Aber es gibt auch beträchtliche Gemeinsamkeiten. Beide Kirchen betonen die Autorität Christi, des Evangeliums, der Schrift und der späteren Tradition, freilich in unterschiedlicher Weise und Gewichtung. Lutheraner legen Gewicht auf die Gegenwart und Macht Christi im verkündigten Wort, die auch sichtbar wird in den Sakramenten. Katholiken haben darüber hinaus seine Gegenwart und Macht in der Kontinuität der Kirche als seinem sozial gegenwärtigen und organisierten Leib betont. Entsprechend haben sich Unterschiede in den institutionellen Strukturen herausgebildet, besonders in bezug auf die Lehrautorität. Katholiken haben Wert auf die Autorität der kirchlichen Institutionen gelegt, insbesondere auf die Strukturen des Bischofs- und Priesteramtes unter dem Primat des Bischofs von Rom. Die Lutheraner aber waren gezwungen, andere Institutionen zu schaffen, die zwar vorläufig sein sollten, nun aber doch Teil des überkommenen Erbes des gegenwärtigen Luthertums geworden sind. In beiden Kirchen werden die Strukturen als Mittel zur Verbreitung des Evangeliums verstanden. Aber in dem Maße, wie sich Institutionen verfestigen, tendieren sie dazu, Selbstzweck statt Mittel zu werden. Jede Kirche ist verpflichtet, ihre geistliche Lebendigkeit gegen das Gewicht ihrer Institutionen zu verteidigen. Und beide Kirchen haben die gemeinsame Aufgabe, nach Wegen der Konvergenz zu suchen, sowohl auf der Ebene dessen, was ihnen in der Lehre wichtig ist, als auch im Bereich der institutionellen Strukturen.

III. KONVERGENZEN

41. Der Kontext, innerhalb dessen die katholische Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit verstanden wird, hat sich gewandelt. Lutheraner und Katholiken sprechen heute über das Evangelium und seine Vermittlung, über die Vollmacht der christlichen Wahrheit und über die Form der Schlichtung von Auseinandersetzungen über das Verständnis der christlichen Botschaft in zunehmend ähnlicher Weise. Man kann wirklich von einer Konvergenz unserer beiden Traditionen sprechen. Folgende Beispiele für diese Konvergenz sind bedeutsam. Unsere Kirchen sind gemeinsam der Überzeugung:

a) daß Jesus Christus der Herr der Kirche ist, der seine gnädige Herrschaft durch die Verkündigung des apostolischen Evangeliums und durch die Verwaltung der Sakramente offenbart;

b) daß das Wort Gottes in der Schrift für alle Verkündigung und Lehre in der Kirche normativ ist;

c) daß die apostolische Tradition, in der das Wort Gottes überliefert wird, zwar für alle andere Tradition in der Kirche normativ ist, daß sie aber innerhalb der Familie Gottes mit Hilfe von Tradition in Form von Bekenntnissen, Liturgien, Dogmen, Bekenntnisschriften, Lehrformulierungen, Formen der Kirchenleitung und Kirchenzucht und Formen von Frömmigkeit und Dienst interpretiert wird;
d) daß die Kirche entsprechend den Verheißungen, die in der Schrift gegeben sind, und durch den ununterbrochenen Beistand des auferstandenen Christus durch den Heiligen Geist bis zum Ende der Zeiten bleiben wird;
e) daß diese Fortdauer der Kirche ihre Unzerstörbarkeit einschließt, d. h. ihr Bleiben in der Wahrheit des Evangeliums, in ihrer Sendung und in ihrem Glaubensleben;
f) daß zu den Mitteln, mit denen Christus die Kirche in der Wahrheit des Evangeliums erhält, das Amt des Wortes und der Sakramente gehört, das der Kirche nie verlorengehen wird;
g) daß es Ämter und Strukturen[66] gibt, die die Aufgabe haben, christliche Lehre darzulegen und den Dienst des gesamten Gottesvolkes zu leiten und zu koordinieren und daß ihre Aufgabe den Auftrag für Bischöfe und andere Leiter einschließt, „Lehr urteilen und die Lehre, so dem Evangelio entgegen, verwerfen";[67]
h) daß in der universalen Kirche ein Amt angemessen sein kann, das eine besondere Verantwortung für die Einheit des Volkes Gottes in seiner Sendung für die Welt besitzt;[68]
i) daß dieses Amt für die universale Kirche auch für die Aufsicht über die kirchliche Verkündigung verantwortlich ist und, wo es nötig ist, für die Neuformulierung der Lehre in Treue gegenüber der Schrift;
k) daß in der universalen Kirche der Zusammenklang zwischen der Lehre der Amtsträger und ihrer Annahme durch die Glaubenden ein Zeichen der Evangeliumsgemäßheit solcher Lehre darstellt;[69]
l) daß die Kirche zu allen Zeiten unter der Leitung des Heiligen Geistes eine Sprache und andere Formen des Zeugnisses zu finden vermag, die das Evangelium an Menschen vermitteln kann, die in verschiedenen Kulturen leben, daß es keiner menschlichen Sprache gelingt, die Vielfalt und den Reichtum des Evangeliums vollkommen zum Ausdruck zu bringen und daß keine Lehrdefinition jeder

historischen oder kulturellen Situation gerecht werden kann.
Im Lichte dieser Konvergenzen vermögen Katholiken die Bedeutung der lutherischen Bekenntnisaussage von der Unzerstörbarkeit der Kirche besser zu verstehen. Besonders das lutherische Vertrauen, daß Gott die Kirche bis ans Ende in der Wahrheit des Evangeliums erhalten will, hat im Zusammenhang der christlichen Verkündigung und Lehre viel gemeinsam mit dem katholischen Interesse an der Unfehlbarkeit der Kirche. Lutheraner können erkennen, daß Katholiken die höchste Autorität des Evangeliums bekräftigen und konziliare und päpstliche Unfehlbarkeit als dem Evangelium untergeordnet betrachten.
42. Das ist natürlich noch kein voller Konsens. Katholiken wie viele Lutheraner vermissen im Luthertum ein universales Lehramt (d. h. eine wirksame Möglichkeit für die ganze Kirche und zur ganzen Kirche zu sprechen). Umgekehrt sind Lutheraner, gemeinsam mit vielen Katholiken, der Meinung, daß die Lehre und Praxis päpstlicher Lehrautorität und Unfehlbarkeit noch nicht ausreichend gegen Mißbrauch geschützt sind. Die Katholiken sehen das Papsttum wegen seiner großen Verantwortung und wegen der Zusagen an Petrus unter einem besonderen Beistand des Heiligen Geistes. Die Lutheraner glauben, daß die Katholiken den Wirkungsbereich des Heiligen Geistes zu selbstgewiß mit einem bestimmten Amt oder einer bestimmten Person identifiziert haben. Gleichwohl muß jede Seite innerhalb des neuen Kontextes anerkennen, daß die andere Seite dem Evangelium treu sein will. Darüber hinaus darf man auf der Basis der Konvergenz in den umfassenderen Fragen der Vollmacht und Gewißheit in der Kirche darauf hoffen, daß die beiden Kirchen in weitere Formen der Gemeinschaft eintreten können, während sie ihre jeweilige Einstellung zur Unfehlbarkeit gemeinsam weiterentwickeln.
43. Obwohl diese Konvergenzen noch nicht vollständig sind, haben sie doch konkrete Auswirkungen für die Ausübung von Autorität und die Methode der Schlichtung von Auseinandersetzungen in der Kirche. Die Anerkennung des Primats des Evangeliums läßt uns erkennen, daß Schrift, Tradition und kirchliche Strukturen Medien der Überlieferung im Dienste des Evangeliums sind. Ihre Unterordnung unter die Botschaft des Evangeliums ist zwar nie formell geleugnet worden, dennoch hat man sie in der Vergangenheit zum Teil übersehen. Bei Lutheranern

findet sich die Tendenz, die Schrift mit dem Evangelium oder dem Wort Gottes gleichzusetzen. Bei Katholiken finden wir eine vergleichbare Tendenz im Blick auf die Tradition und kirchliche Strukturen. Wir sind uns heute stärker der unterschiedlichen Formen mündlicher und schriftlicher Verkündigung, der Glaubenspraxis und der Kirchenstrukturen bewußt, durch die das Evangelium in der Kirche tradiert wurde und wird. Die eine Botschaft muß oft in neuer Weise dargeboten werden, um bestimmte Zielgruppen unter Berücksichtigung ihrer besonderen Probleme anzusprechen. Will man dem Evangelium treu bleiben, kann man nicht einfach Schrift und Tradition wiederholen, sondern man muß für neue Wege der Gestaltung seiner Weitergabe in der Kirche offen sein. In den kreativen Perioden im Leben der Kirche ist diese Notwendigkeit anerkannt worden. Oft ist sie aber auch von Theologen und Kirchenleitungen übersehen worden, gelegentlich mit unglücklichen Folgen.

44. Die historische Forschung hat überdies zu einem besseren Verständnis des Verhältnisses von Schrift und Tradition geführt. Mündliche Verkündigung ging der Abfassung und Sammlung der Schriften des Neuen Testamentes voraus.[70] Trotz aller Polemik der Vergangenheit „kann nicht mehr die Schrift exklusiv der Tradition gegenübergestellt werden, weil das Neue Testament selbst Ergebnis urchristlicher Tradition ist."[71] Wenn man Tradition als den Gesamtprozeß versteht, in dem das Evangelium und die Schrift selbst tradiert werden, dann kann man Tradition nicht als „bloßes Menschenwort" betrachten. So gesehen genießen unter Lutheranern Liturgien, Bekenntnisse und Bekenntnisschriften als Verkörperungen von Tradition hohe Wertschätzung.

45. In der katholischen Kirche zeichnet sich dagegen ein neues Verständnis für die besondere Autorität der Schrift ab. Die Schrift ist nahezu die einzige Quelle unseres Wissens über die ursprüngliche Tradition, und sie ist überdies das Hauptzeugnis für das Evangelium. Katholische Theologen stimmen heute allgemein darin überein, daß es neben der Schrift keine zweite Quelle gibt, die die ursprüngliche Offenbarung bezeugt. Die Schrift ist normativ für alle spätere Tradition, und einige katholische Theologen können von der Schrift, wie die Reformatoren, als „norma normans non normata" und so, in einem bestimmten Sinn, von „sola scriptura" sprechen.[72]

46. Ebenso wächst die Erkenntnis, daß die Lehrautorität in der Kirche neu strukturiert werden muß. Die lutherischen Kirchen haben zwar im 16. Jahrhundert in ihren Bekenntnisschriften zu wichtigen Lehrfragen Entscheidendes gesagt, im Blick auf die Dimension der Universalität sehen sie sich heute aber einem Mangel gegenüber.[73] Im gegenwärtigen Zustand der Kirchenspaltung fehlen den Lutheranern genau wie anderen Christen die institutionellen Strukturen, die es ihnen ermöglichen würden, mit anderen christlichen Traditionen gemeinsame Lehrentscheidungen zu treffen. Sie sehen sich daher immer dringlicher vor die Notwendigkeit gestellt, neue Strukturen zu entwickeln oder bestehende so umzuformen, daß sie diesem universalen Aspekt ihrer Verantwortung gegenüber dem Evangelium gerecht werden.

47. Die Katholiken erkennen zunehmend, daß grundsätzlich alle Glieder des Volkes Gottes an der Verantwortung, zu lehren und Lehre zu formulieren, teilhaben. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben Laien „die Möglichkeit, bisweilen auch die Pflicht, ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, zu erklären".[74] Die höchste Ausübung von Autorität ruht letztlich in der Kirche selbst, da der Bischof von Rom in Abhängigkeit vom Glauben der Kirche handelt.[75]

48. Darüber hinaus können Strukturen entwickelt werden, die das Miteinander auf allen Ebenen besser zum Ausdruck bringen.[76] Den Laien sollte die Teilnahme an verantwortlicher Lehrdiskussion ermöglicht werden, denn sie müssen Zeugnis für den Glauben ablegen. Geistliche und Theologen sollten zu Rate gezogen werden, denn sie tragen Verantwortung für die Unterweisung. Die Bischöfe sind schon immer an den Beratungen, die zu Lehrdefinitionen geführt haben, beteiligt gewesen. Aber es sollten zusätzliche Möglichkeiten der Beteiligung des Bischofskollegiums an Lehrentscheidungen geschaffen werden, z. B. durch formelle Einbeziehung der Bischofskonferenzen und der Bischofssynode.

49. Das Verständnis der Unfehlbarkeit erscheint nicht nur durch die Neugestaltung des Prozesses, der zu Lehrdefinitionen führt, in einem neuen Licht, sondern auch durch die Erkenntnisse der modernen Sprachwissenschaft. Die Sprachen besitzen zwar zu jeder Zeit eine erkennbare Struktur. Diese Struktur aber wandelt sich im Laufe der Zeit. Indem sich die Struktur weiterentwickelt, werden durch diesen Wandel alle sprachlichen Formulierungen

mitbetroffen. Die Formulierungen der Schrift und der Lehre spiegeln ebenfalls die Bedingungen ihrer Entstehungszeit wider. Deshalb muß die Deutung solcher Aussagen die geschichtlichen Umstände, die eine Formulierung erforderlich machten, die Intentionen der Verfasser und die religiösen und theologischen Werte, die sie zu behaupten oder zu verteidigen gesucht haben, mit berücksichtigen. Weder biblische noch dogmatische Aussagen dürfen daher von ihrem geschichtlichen und kulturellen Hintergrund abgelöst werden, wenn sie richtig verstanden werden sollen.[77] Da die Fragen und Anliegen unserer Zeit sich von denen des 19. Jahrhunderts unterscheiden, muß auch das Konzept der Unfehlbarkeit neu interpretiert oder neu formuliert werden, damit seine gültige theologische Einsicht überzeugender werden kann.

50. Eine wachsende Übereinstimmung besteht bereits unter uns in der Frage der Praxis der Lehrautorität. „Weder das Prinzip ‚sola scriptura' allein noch der formale Verweis auf die Verbindlichkeit des Lehramtes kann genügen." [78] Durch Schrift, Tradition und Lehrautorität befähigt der Heilige Geist die Gemeinschaft der Glaubenden zur Beilegung von Lehrstreitigkeiten über das Evangelium. Die Konvergenzen, die wir skizziert haben, bieten sowohl den Kontext als auch den Beginn einer Neuinterpretation der Unfehlbarkeit.

IV. SCHLUSSFOLGERUNGEN

51. Im Lichte der vorangegangenen Erwägungen ist deutlich, daß Lehrdefinitionen als entscheidende Momente in der weitergehenden pastoralen und theologischen Suche nach einem tieferen Verständnis des Mysteriums Christi gesehen werden sollten. Man sollte nicht annehmen, daß sie alle vorherigen Entwicklungen zu einem Ende brächten oder alle weitere Diskussion überflüssig machten. Das Vertrauen der Christen liegt letztlich in Christus und im Evangelium, nicht in einer Lehre von der Unfehlbarkeit, sei es der Schrift, der Kirche oder des Papstes. Die Unfehlbarkeit steht also nicht im Zentrum des christlichen Glaubens. Mag die Unfehlbarkeit nun der Schrift, der Kirche oder dem Papst zugeschrieben werden, sie ist völlig abhängig von der Macht des Wortes Gottes im Evangelium.

52. Für Katholiken wird die päpstliche Unfehlbarkeit heute im allgemeinen im Zusammenhang mit der Unfehlbarkeit der Kirche und in bezug auf das Vertrauen in die getreue Überlieferung des Evangeliums diskutiert. Folglich gewinnt die Unfehlbarkeit der Kirche größere Bedeutung als päpstliche Unfehlbarkeit. Katholiken, für die das Verständnis der päpstlichen Unfehlbarkeit zwar zweitrangig, doch wichtig ist, sollten daher die lutherische Ablehnung der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht mit einer Leugnung der zentralen christlichen Botschaft gleichsetzen. Mehr noch, die ungelösten Differenzen zwischen Lutheranern und Katholiken in dieser Frage brauchen nicht an sich eine engere Verbindung auszuschließen, als sie jetzt zwischen beiden Kirchen besteht.

53. Lutheraner haben aus der Entwicklung der letzten zwei Jahrzehnte eine neue Auffassung von dem Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit gewonnen. Historische und linguistische Studien zur Bedeutung des Dogmas, die Betonung der kollegialen Beziehung zwischen Papst und Bischöfen in Theologie und Praxis seit dem Zweiten Vatikanum und die Aufnahme neuer päpstlicher Führungsstile durch Papst Johannes und Papst Paul können Lutheranern die Einsicht erleichtern, daß der Papst kein absoluter Monarch ist. Das Amt des Bischofs von Rom sollte als ein Dienst unter der Autorität des Wortes Gottes gesehen werden. Die Lehre von der Unfehlbarkeit ist ein Ausdruck des Vertrauens, daß der Geist Gottes in seiner Kirche wohnt und sie in der Wahrheit leitet.[79] Dies Verständnis sollte die lutherischen Befürchtungen zerstreuen, daß die päpstliche Unfehlbarkeit die Usurpation der höchsten Autorität Christi sei, und es deutlich machen, daß dieses Dogma nicht die zentrale Lehre der katholischen Kirche ist und nicht Christus aus seiner Rolle als Erlöser und Mittler verdrängt.

54. Für Lutheraner wie für Katholiken haben diese Annäherungen Folgerungen für die Ausübung der Lehrautorität. In unseren Diskussionen sind uns Stärken und Schwächen in den bestehenden Strukturen dieses Amtes in unseren Kirchen bewußt geworden. Dies führt uns dazu, bei unserem heutigen Bemühen um die Bezeugung des Evangeliums praktische Fragen an Katholiken und Lutheraner zu stellen, ohne damit sagen zu wollen, daß wir sie auf dieselbe Weise beantworten würden.

55. Ist nicht die Zeit für unsere Kirchen gekommen, die Möglichkeit dessen, was wir inzwischen „lehramtliche Gegenseitigkeit" nennen,[80] ernst zu nehmen? Sollten wir nicht jeder den Geist Christi in der Kirche des anderen erkennen und unsere Amts-

träger gegenseitig als Partner in der Verkündigung des Evangeliums in der Einheit von Wahrheit und Liebe anerkennen? Sollten wir nicht bei der Lehrformulierung aufeinander hören, unsere Sorgen teilen und letztlich zu einer einheitlichen Stimme für das christliche Zeugnis in dieser Welt kommen?

56. Spezifische Fragen stellen sich, die Katholiken ernsthaft prüfen sollten:

a) Wie verstehen sie heute die Verwerfungen, die in der Vergangenheit gegen Luther und die lutherische Lehre gerichtet wurden? Sind diese Verdammungen heute gültig? Da die Tendenz in unserer Zeit dahin geht, Verdammungen zu vermeiden – das Zweite Vatikanische Konzil hat keine ausgesprochen –, sollten nicht die früheren gegen das Luthertum gerichteten Verwerfungen überprüft werden? Könnten sie möglicherweise „der Vergessenheit anheimfallen“ [81] oder gar für nichtig erklärt werden?

b) Sollte nicht die katholische Theologie sich aus neuer Sicht mit den lutherischen Bekenntnisschriften befassen, besonders mit denjenigen – wie etwa dem Augsburgischen Bekenntnis –, deren ursprüngliche Absicht irenisch war? Könnten diese Bekenntnisschriften, aufs neue interpretiert in einem neuen Zusammenhang, der ihre katholische Dimension hervorhebt, als gültiger Ausdruck der Lehre der Kirche anerkannt werden? Könnte eine solche Anerkennung als Beispiel für lehramtliche Gegenseitigkeit dienen? [82]

c) Sollten nicht schöpferische Anstrengungen gemacht werden, eine Form institutioneller Beziehung zwischen der katholischen und den lutherischen Kirchen zu entdecken, die die lehramtliche Gegenseitigkeit zum Ausdruck bringen und dem konvergierenden Stadium ihrer Traditionen entsprechen würde? Die derzeitige katholische Autorisierung einer gewissen sakramentalen Gemeinschaft mit den Orthodoxen, die die Unfehlbarkeit des Papstes nicht anerkennen, zeigt mehr Flexibilität im katholischen Denken und Handeln, als noch vor wenigen Jahrzehnten vorauszusehen war. Sollten die derzeitigen Entwicklungen in unseren beiden Kirchen zu analogen Autorisierungen im Blick auf sakramentale Gemeinschaft zwischen Katholiken und Lutheranern führen?

57. Es stellen sich ebenso spezifische Fragen, die von den Lutheranern ernsthaft geprüft werden sollten:

a) Sollten die Lutheraner nicht bereit sein zuzugeben, daß die bislang polemische Sprache zur Beschreibung des Papstamtes im

Rahmen der heutigen katholischen-lutherischen Beziehungen unangemessen und verletzend ist? [83]

b) Sollten nicht die Lutheraner, als Teilnehmer an einer Bewegung auf ein gemeinsames christliches Zeugnis in unserer Zeit hin, gewillt sein, sich bei der Abfassung von Lehr- und sozialethischen Erklärungen mit den Katholiken zu beraten?

c) Sollten nicht die Lutheraner darangehen, engere institutionelle Beziehungen zur katholischen Kirche im Blick auf die Lehrautorität zu entwickeln und so das konvergierende Stadium ihrer Traditionen zum Ausdruck bringen?

58. Unser Dialog hat somit ein weiteres Stadium in der Suche nach Konvergenz zwischen der katholischen und der lutherischen Tradition abgeschlossen. Unser Dialog begann, besonders im Jahre 1967 durch unsere gemeinsame Erklärung über „Die Eucharistie“ Früchte zu tragen. Seither sind wir zu Übereinstimmungen über „Eucharistie und Amt“ (1970) und „Amt und universale Kirche“ (1974) gekommen. Mit der derzeitigen Erklärung zu Fragen, die sich aus der katholischen Unfehlbarkeitslehre ergeben, haben wir neue Bereiche der Übereinstimmung in Kontroversfragen gefunden, die Lutheraner und Katholiken jahrhundertelang getrennt haben. Wir können keineswegs behaupten, daß alle Gründe für eine fortdauernde Trennung beseitigt worden sind; wir haben uns noch nicht ausführlich mit Lehrfragen wie etwa der Rechtfertigung befaßt; es gibt Grade der Übereinstimmung, die wir noch nicht erreichen konnten; es gibt Reaktionen auf unseren Dialog, denen wir noch weiter nachgehen müssen; die Übereinstimmungen von Theologen sind noch kein Konsensus der Kirchen. Nach unserem Urteil jedoch weisen die Gemeinsamkeiten, die wir im Bereich der Lehre entdeckt haben, den weiteren Weg zu bedeutsamen Wandlungen in den gelebten Beziehungen zwischen unseren Kirchen. Wir sind überzeugt, daß unsere Kirchen ihre früheren Gegensätze nur überwinden können, indem sie sich weit stärker auf allen Ebenen durch theologische Reflexion, Schriftstudium, Gottesdienst, Mission und Seelsorge auf eine Suche nach Konvergenz einlassen, die den in der Arbeit dieses Dialogs entwickelten Linien folgt.

Römisch-katholische Überlegungen

Einleitung

1. Die römisch-katholischen Teilnehmer sind befriedigt über die in diesem Dialog erreichte Konvergenz in den Fragen der Lehrautorität und der Unfehlbarkeit in der Kirche. Obwohl der Konsensus nicht vollständig ist, hat die Diskussion in jeder Tradition Elemente zutage gefördert, die weiterentwickelt schließlich zu einer übereinstimmenden ökumenischen Neuinterpretation dieser Lehren führen können. Wir freuen uns, an diesem Prozeß teilgehabt zu haben.
2. Im folgenden wollen wir genauer über verschiedene Aspekte der Gemeinsamen Erklärung im Lichte traditioneller katholischer Themen nachdenken und ausführlicher bestimmte Fragen behandeln, die uns von den Lutheranern in verschiedenen Phasen dieser Diskussionsrunde gestellt worden sind.
3. Die Konvergenzen im Blick auf die Vermittlung des Evangeliums, wie sie zum Beispiel in Paragraph 41 der Gemeinsamen Erklärung zusammengefaßt werden, sind besonders bemerkenswert in Verbindung mit den Übereinstimmungen, die in „Amt und universale Kirche"[84] festgestellt wurden. Diese Konvergenzen lassen sich vereinbaren mit einer Anerkennung des universalen Lehramtes von Päpsten und Konzilen.[85] Die bedeutsamsten neuen Übereinstimmungen – wenn sie auch im derzeitigen Stadium noch unvollständig sind – betreffen die emotional geladene und theologisch komplexe Frage der Unfehlbarkeit.
4. Das Konzept der Unfehlbarkeit ist keineswegs problemlos. Die Gemeinsame Erklärung lenkt die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, daß „Unfehlbarkeit kein neutestamentlicher Begriff" ist (Nr. 16). Er fehlt auch in der patristischen Literatur und taucht erst in der spätmittelalterlichen Periode auf. Wir müssen uns jedoch fragen, ob nicht das Konzept und der Begriff eine Grundlage in den Aussagen des Neuen Testamentes und im Glauben der ersten Jahrhunderte haben. Die Gemeinsame Erklärung untersucht die Wurzeln der Vorstellung von der Unfehlbarkeit und lenkt die Aufmerksamkeit auf das seit frühesten Zeiten bestehende Vertrauen der Christen, daß die Kirche die Wahrheit des Evangeliums mit gesicherter Autorität lehren könne.

5. Die Gemeinsame Erklärung (Nr. 52–53) sucht die Unfehlbarkeitslehre in den theologischen Kategorien von Verheißung, Zuversicht und Hoffnung unterzubringen und nicht in den juristischen Kategorien von Gesetz, Verpflichtung und Gehorsam. Aus dieser Perspektive gesehen, kann die Unfehlbarkeit als eine Folge der Verheißung Christi interpretiert werden, bei der Kirche zu sein und ihr zu helfen „bis an das Ende der Welt" (Mt 28,20). Jenes Versprechen wird von römischen Katholiken als die Grundlage ihres Vertrauens und ihrer Zuversicht betrachtet, daß all jenen, die Lehrverantwortung tragen, und besonders dem Papst und dem Bischofskollegium als Dienern der Einheit, der auferstandene Christus beistehen wird.
6. Es ist das „Evangelium", das uns als Christen einlädt, mit Glauben und Zuversicht und Vertrauen zu reagieren (Röm 1,16). Die Gemeinsame Erklärung hat dementsprechend das neutestamentliche Zeugnis über die Autorität in Lehrfragen im Sinne des Evangeliums dargestellt. Der Gebrauch dieses Ausdrucks läßt die Dynamik anklingen, die Paulus mit „euangelion" verbindet (Röm 1,16), seine Wahrheit (Gal 2,5; 14) und seine Beziehung zum Heiligen Geist (1Thess 1,5). Er ist zu verstehen als kurzgefaßter Hinweis auf die Verkündigung der erlösenden Offenbarung, die in der Person, der Botschaft und den Taten Jesu Christi zu uns kommt. Der Ausdruck „Evangelium", in dieser umfassenden Weise verstanden, hat einen sicheren Platz in der römisch-katholischen Tradition[86] und ist geeignet, das zusammenzufassen, was das Zweite Vatikanum als „das Wort Gottes" bezeichnete.
7. Die Katholiken in diesem Dialog verstehen, daß es dem zeitgenössischen lutherischen Denken, das die Sündhaftigkeit aller menschlichen Institutionen und Werkzeuge betont, schwerfällt, einem Bischofssitz, einem kirchlichen Amt, einer Person oder einem Amtsträger die Gabe des unfehlbaren Beistandes durch den Heiligen Geist zuzugestehen, so daß ein Irrtum in der Lehre ausgeschlossen ist. Daher bindet die lutherische Tradition an keine Institution die Aufgabe, der authentischen Neuformulierung christlicher Lehre, eine Aufgabe, die die Katholiken in erster Linie dem Bischofskollegium und dem Bischof von Rom zuweisen. Für die katholischen Teilnehmer an diesen Gesprächen zielt die Unfehlbarkeitslehre auf die Sicherung einer grundlegenden

christlichen Erkenntnis: daß man darauf vertrauen kann, die Kirche werde im Blick auf ihre Sendung, das Evangelium getreulich allen Völkern zu verkündigen, vom Heiligen Geist geleitet, wenn sie die ursprüngliche Offenbarung verkündigt und sie diese auf neue Art und in neuen Sprachen formuliert, wenn immer eine solche Neuformulierung notwendig ist. Ein solches Vertrauen, das in der Herrschaft Gottes wurzelt, gehört nach unserer Ansicht untrennbar zum christlichen Glauben, wie er in unseren beiden Traditionen verstanden und praktiziert wird.

8. Auf den folgenden Seiten wollen wir mehr spezifisch über bestimmte Themen der Gemeinsamen Erklärung nachdenken: I. Die Autorität der lebendigen Kirche; II. das katholische Verständnis der päpstlichen Unfehlbarkeit; III. der biblische und historische Hintergrund für den Anspruch auf die päpstliche Unfehlbarkeit; IV. nicht unfehlbare und zweifelhaft unfehlbare päpstliche Lehre; V. Nichtannahme der unfehlbaren Lehre; VI. Schlußfolgerung.

I. DIE AUTORITÄT DER LEBENDIGEN KIRCHE

9. Die Gemeinsame Erklärung (Nr. 28) lenkt die Aufmerksamkeit auf einen wesentlichen Bereich der Übereinstimmung zwischen Lutheranern und Katholiken. Christus selbst, der mit der Autorität des Sohnes Gottes lehrte, ermächtigte die Kirche als eine Gemeinschaft des Glaubens, für immer in der Wahrheit des Evangeliums zu verharren, indem er versprach, bis an das Ende der Welt bei seinen Jüngern zu bleiben, und indem er den Heiligen Geist verlieh. Dank der göttlichen Hilfe wird das Evangelium weiterhin gepredigt und geglaubt werden, und so wird die Kirche bis zum Ende bleiben. Mit anderen Worten, die Kirche als Gemeinschaft des christlichen Glaubens und Zeugnisses ist unzerstörbar, selbst wenn all ihre Glieder, einschließlich ihrer Pastoren, weiterhin der Schwäche und der Sünde unterworfen sind.

10. In vertrauterer katholischer Terminologie können wir sagen, wie es die mittelalterlichen Theologen taten: „Die universale Kirche kann nicht irren“[87], das heißt, ihr Glaube an das Evangelium Jesu Christi ist von Gott gegen Entstellung geschützt. So erklärte das II. Vatikanum: „Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Herrn haben (vgl. 1 Joh 2,20.27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien‘ ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert“ (LG 12).

11. Darüber hinaus haben sich die Katholiken zu der Versicherung berechtigt gefühlt, daß die mit dem Amt für die universale Kirche Beauftragten in ihrer Lehre von der Offenbarung Christi die Kirche nicht in die Irre führen werden, denn Christus bleibt bei dem apostolischen Leib, der in seinem Namen lehrt. Dementsprechend lehrt das 1. Vatikanum, daß die Zustimmung des christlichen Glaubens sich auf alles erstreckt, was im Wort Gottes enthalten ist und von der universalen Lehrverkündigung als von Gott geoffenbart gelehrt wird (DS 3011).

12. Die Unfehlbarkeit der gesamten Kirche in Lehre und Glauben bildet nach katholischem Verständnis den Kontext konziliarer und päpstlicher Unfehlbarkeit. Die Unfehlbarkeit von Päpsten und von auf ökumenischen Konzilen versammelten Bischöfen sind besondere Beispiele für Äußerungen der Unfehlbarkeit der ganzen Kirche, denn diese Organe werden als Vertreter der ganzen Kirche angesehen. So schrieb das I. Vatikanum in seiner Definition päpstlicher Unfehlbarkeit dem Papst keine andere Unfehlbarkeit zu als diejenige, mit der Christus die gesamte Kirche ausgerüstet sehen wollte (DS 3074). Obwohl die Lutheraner keinem bestimmten Amt die Gabe der Unfehlbarkeit zugestehen, müßten sie unserer Meinung nach deshalb nicht leugnen, daß die Gesamtheit der Pastoren oder die Gesamtheit der Gläubigen gegen Irrtum geschützt ist.[88] Das lutherische Verständnis der Unzerstörbarkeit schließt in der Tat die Bewahrung der Kirche, als eine Gemeinschaft des christlichen Glaubens und der Verkündigung, in der Wahrheit des Evangeliums ein.

II. DAS KATHOLISCHE VERSTÄNDNIS DER PÄPSTLICHEN UNFEHLBARKEIT

13. Der Ausdruck „Unfehlbarkeit“ kann, besonders wenn er mit einem bestimmten Amt verbunden ist, leicht Anlaß zur Verwirrung geben. Er legt vielen Menschen nahe, daß das Amt oder der Amtsträger irgendwie vergöttlicht und der Fähigkeit zum Irrtum beraubt wird, die ein Kennzeichen der Beschaffenheit des Menschen ist. So verstanden, scheint die Unfehlbarkeitslehre die offi-

ziellen Lehrer ihres Unterworfenseins unter Christus und das Evangelium zu entheben und sie in den Augen der Gläubigen den göttlichen Personen gleichwertig zu machen. Dies ist jedoch nicht die katholische Lehre in dieser Frage.
14. Das Erste Vatikanische Konzil hat nicht ohne Einschränkung erklärt, der Papst sei unfehlbar. Es lehrte vielmehr, daß er bei der Ausübung bestimmter, sehr eng definierter Handlungen mit derselben Unfehlbarkeit begabt ist, die Christus seiner Kirche verlieh (DS 3074). In seiner Erläuterung der Bedeutung der Definition, die er den Konzilsvätern zwei Tage vor der Abstimmung über den Entwurf gab, wies Bischof Vinzenz Gasser deutlich darauf hin, daß die absolute Unfehlbarkeit Gott allein zukommt und daß die Unfehlbarkeit des Papstes begrenzt und bedingt ist. „In der Tat", fuhr er fort, „ist die Unfehlbarkeit des römischen Pontifex beschränkt hinsichtlich des *Subjektes*, wenn der Papst als Lehrer der universalen Kirche und als höchster Richter auf dem Stuhle Petri, das heißt im Zentrum spricht. Sie ist beschränkt hinsichtlich des *Objektes*, sofern sie Fragen des Glaubens und der Sitten betrifft, und hinsichtlich der *Handlung*, wenn er festlegt, was von allen Gläubigen zu glauben oder zu verwerfen ist" (Mansi 52,1214).
15. Das I. Vatikanum hat die Unfehlbarkeit der Nachfolger Petri nicht als permanente Eigenschaft definiert, die der Person des Papstes endgültig beigegeben ist. Obwohl dem Papst eine persönliche Unfehlbarkeit zugeschrieben wird, so ist sie, wie Gasser erläuterte, nur dann gegenwärtig, „wenn er in Wirklichkeit und ‚in actu' die Funktion des höchsten Richters in den Kontroversen des Glaubens und der Lehre der universalen Kirche ausübt" (Mansi 52,1213). „In actu" darf hier nicht zu eng gefaßt werden.
16. Zugegeben, durch die in der Definition des I. Vatikanums verwendeten Ausdrücke sind einige Mißverständnisse aufgekommen. Viele Schwierigkeiten sind aus dem Satz entstanden: „Diese endgültigen Entscheidungen des römischen Bischofs sind daher aus sich selbst (ex sese) und nicht aufgrund der Zustimmung der Kirche (non autem ex consensu ecclesiae) unabänderlich" (DS 3074). Dies könnte so aussehen, als erhielte der Papst dadurch eine von der Kirche unabhängige Autorität, als wäre der Papst nicht ein Glied der Kirche, sondern stände irgendwie über ihr.

17. Die Geschichtsforschung macht jedoch deutlich, daß der Schlußsatz „non autem ex consensu ecclesiae" zu dem Zweck hinzugefügt wurde, die Tendenz einiger Gallikaner und Konziliaristen auszuschließen, die die Zustimmung der Bischöfe für notwendig hielten, damit eine päpstliche Definition Unfehlbarkeit erhält.[89] Das I. Vatikanum reagierte hier gegen die Art juridischer Sprache, wie sie sich im vierten Gallikanischen Artikel von 1682 findet, in dem behauptet wurde, päpstliche Erlasse seien nicht unumstößlich, wenn nicht die Zustimmung der Kirche (ecclesiae consensus) hinzukomme (DS 2284). So ist offensichtlich, daß der Ausdruck „consensus" beim I. Vatikanum im juridischen Sinne offizieller Billigung zu verstehen ist und nicht in dem allgemeineren Sinne von Übereinstimmung oder Annahme durch die Kirche als ganze, die nach Gasser niemals fehlen kann (Mansi 52,1214). Wie Gasser ebenfalls erläutert, ist die Unfehlbarkeit des Papstes nicht „losgelöst", denn er ist nicht gegen Irrtum geschützt außer, wenn er als Nachfolger Petri lehrt und damit als Vertreter der universalen Kirche (1213). Dieselbe Schlußfolgerung wird durch die Erklärung des I. Vatikanums gestützt, wonach der Beistand des Heiligen Geistes den Nachfolgern Petri nicht zuteil wird, damit sie neue Lehre verkünden, sondern damit sie getreulich die durch die Apostel überlieferte Offenbarung, den Schatz des Glaubens, schützen und erklären (DS 3070).
18. Eine weitere große Schwierigkeit, die sich aus dem Text des I. Vatikanum ergibt, hat mit dem Ausdruck „unabänderlich" zu tun, der manchmal so verstanden wird, als schließe er jede weitere Umformulierung oder Neuinterpretation aus. Um diesen Eindruck zu zerstreuen, betont die Gemeinsame Erklärung (Nr. 49), daß die Glaubensformeln historisch bedingt und daher der Überprüfung nach den Umständen der jeweiligen Zeit und des jeweiligen Ortes unterworfen sind. In diesem Zusammenhang versichert sie, daß die Unfehlbarkeitslehre selbst vielleicht neuinterpretiert und neu ausgedrückt werden muß, damit ihre bleibend gültige theologische Erkenntnis besser sichtbar wird.
19. Unsere katholischen Überlegungen zum Primat des Papstes[90] haben mit Hilfe der Erklärung der Glaubenskongregation „Mysterium ecclesiae" (1973) bereits gezeigt, daß Lehrdefinitionen einer vierfachen geschichtlichen Bedingtheit unterworfen sind.[91] Sie werden beeinflußt durch den begrenzten Rahmen

menschlichen Wissens in der Situation, in der sie formuliert werden, durch die spezifischen Anliegen, durch die sie hervorgerufen wurden, durch die wandelbaren Konzeptionen (oder Denkkategorien) einer bestimmten Epoche und durch „die Ausdruckskraft der Sprache, die zu einem bestimmten Zeitpunkt verwendet wurde".[92] Diese vier Faktoren sind entscheidend für die richtige Interpretation der katholischen Lehre über die Unfehlbarkeit des Papstes. Die Anwendung der Grundsätze von „Mysterium ecclesiae" auf diese Frage deutet die Möglichkeit an, daß man schließlich neue Ausdrucksformen findet, die sich gewissenhaft an die ursprüngliche Absicht halten und einem gewandelten kulturellen Kontext angepaßt sind. Dieser Prozeß der Neuinterpretation war bereits in der Art und Weise am Werk, in der die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit vom II. Vatikanum behandelt wurde, indem er neue Aspekte herausstellte. Sieben Faktoren in dieser Neuinterpretation scheinen bemerkenswert:

a) Das II. Vatikanum hat klarer als das I. Vatikanum ausgedrückt, daß die Unfehlbarkeit der Hirten (Papst und Bischöfe) mit dem „sensus fidelium" oder dem „Glaubenssinn" in Verbindung stehen muß, der dem ganzen Volke Gottes zu eigen ist. Die Päpste und Bischöfe sind insofern unfehlbar, als sie darin unterstützt werden, dem offiziell Ausdruck und Formulierung zu geben, was bereits der Glaube der Kirche als ganzer ist.[93] Dieses Thema des II. Vatikanums unterstreicht, was implizit in der Erklärung des I. Vatikanums enthalten ist, daß nämlich der Papst keine andere Unfehlbarkeit besitzt als die, welche Christus der Kirche verliehen hat.

b) Das II. Vatikanum sah die Unfehlbarkeit des Papstes eng verbunden mit derjenigen des Bischofskollegiums. Als es die Unfehlbarkeit des römischen Pontifex beschrieb, bezeichnete es ihn sogar als „Haupt des Bischofskollegiums", ein Ausdruck, der nicht in der Konstitution „Pastor aeternus" des I. Vatikanums vorkommt. Dies läßt die Annahme zu, daß man vom Papst normalerweise, wenn er eine Lehre über den Glauben und die Sitten festlegt, die Beratung mit seinen Bischöfen und ein kollegiales Vorgehen erwartet (LG 25, mit Fußnote, die auf Gasser in Mansi 52,1213AC verweist).

c) Das II. Vatikanum verwies darauf, daß zwar keine voraufgehende oder nachfolgende juridische Billigung durch die Kirche

für die Ausübung der Unfehlbarkeit nötig ist, daß die Zustimmung der Kirche jedoch einer authentischen Definition „vermöge der Wirksamkeit desselben Heiligen Geistes, kraft derer die gesamte Herde Christi in der Einheit des Glaubens bewahrt wird und voranschreitet" (LG 25), niemals fehlen kann. Diese Bemerkung, zusammen mit der Betonung des „sensus fidelium" durch des II. Vatikanum, stellt die Aussage des I. Vatikanums, daß päpstliche Definitionen unabänderlich „ex sese, non autem ex consensu ecclesiae" (DS 3074) sind, in den richtigen Zusammenhang.

d) Das II. Vatikanum stellte das Lehren des Papstes in den Zusammenhang einer wandernden Kirche. Seine Glaubensdefinitionen spiegeln die Situation einer Kirche wider, deren Aufgabe es ist, „das Mysterium des Herrn, wenn auch schattenhaft, so doch getreu in der Welt zu enthüllen, bis es am Ende im vollen Lichte offenbar werden wird" (LG 8). Mit anderen Worten, derartige Definitionen leiden unweigerlich an einer gewissen Undeutlichkeit.[94]

e) Das II. Vatikanum erkannte an, daß die Kirche, soweit sie eine Institution auf Erden ist, stets durch menschliche Endlichkeit und Sündhaftigkeit betroffen wird (UR 6), Mängel also, die ihr Mal selbst auf den feierlichsten Handlungen des höchsten Lehramtes hinterlassen können. Obwohl wahr im technischen Sinne, kann eine dogmatische Aussage zweideutig, unzeitgemäß, anmaßend, verletzend oder sonstwie unzulänglich sein.[95]

f) Durch seine ökumenische Ausrichtung gab das II. Vatikanum der Frage Raum: Wird die Unfehlbarkeit in der Lage sein, ohne sehr viel mehr Beratung mit christlichen Gemeinschaften, die nicht in voller Gemeinschaft mit Rom stehen, dem ihr zugedachten Zweck zu dienen?[96]

g) Das II. Vatikanum lenkte die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, daß „es eine Rangordnung oder ‚Hierarchie' der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens" (UR 11). Dieses bedeutsame Prinzip legt die Möglichkeit nahe, daß es authentischen Glauben an die fundamentale christliche Botschaft auch ohne ausdrücklichen Glauben an alle definierten Dogmen geben kann – eine Frage, die später zu diskutieren ist (Abschnitt V).

20. Das Stadium, in dem sich die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit am Ende des II. Vatikanums befand, ist nicht als das letzte Wort zu diesem Thema anzusehen. Das Verständnis der Lehre wird weiterhin auf verschiedene Weise nuanciert werden, wenn sich die geschichtlichen, kulturellen und sprachlichen Situationen verändern. Die jüngsten Debatten waren vielleicht ein Faktor, der zu der recht gemäßigten Erklärung zur Unfehlbarkeit in „Mysterium ecclesiae" beigetragen hat, auf die zu Beginn von Abschnitt 19 Bezug genommen wurde.

III. BIBLISCHER UND HISTORISCHER HINTERGRUND

21. Im Blick auf die biblischen und historischen Zeugnisse über Lehrautorität in der Kirche sind in diesem Dialog keine scharfen Differenzen zwischen Lutheranern und Katholiken aufgetreten. Die Katholiken haben gewöhnlich gedacht, es gebe eine biblische und patristische Basis für die Lehre, doch wir möchten hinzufügen, daß die Lehre nicht ausdrücklich in diesen frühen Quellen zu finden ist und auch nicht durch syllogistische Argumentation aus diesen Quellen abgeleitet werden kann.

22. Die Gemeinsame Erklärung gibt nach unserer Meinung eine befriedigende Gesamtdarstellung des neutestamentlichen Zeugnisses hinsichtlich vollmächtigen Lehrens. Einige der in unserer Gemeinsamen Erklärung erwähnten Texte haben jedoch zeitweilig stärkere Betonung in der römisch-katholischen Tradition erfahren.

23. Die Verheißung des auferstandenen Jesus mit dem Auftrag an die Elf, „macht alle Völker zu Jüngern: Taufet sie . . . (und) lehret sie, alles zu halten, was ich euch befohlen habe" (Mt 28,19–20), ist so verstanden worden, als impliziere sie Unterschiede zwischen Christus selbst, den Lehrenden und den Belehrten. Während sie zugestehen, daß die Funktion der Elf „Christus und sein Gegenüber zur Gemeinde nur insofern repräsentiert, als es (das Amt) das Evangelium zum Ausdruck bringt" [97], haben viele Christen – nach unserer Meinung zu Recht – betont, daß gerade der hier gegebene Auftrag die

Grundlage einer Lehrautorität als eines besonderen Amtes innerhalb der christlichen Gemeinschaft ist, eines Amtes, das durch den Beistand Christi selbst „bis an das Ende der Welt" gewährleistet ist.

24. Obwohl diese Stelle bei Matthäus nicht literarisch mit den Pastoralbriefen in Zusammenhang steht, entspricht sie der Auffassung von der „Gemeinde des lebendigen Gottes" und ihrem apostolischen Amt bei 1Tim 3,15. Der Ausdruck „ein Pfeiler und eine Grundfeste der Wahrheit" in diesem Text sollte nicht anachronistisch mit jurisdiktionellen Obertönen gehört werden. Dennoch ist 1Tim 3,15 ein überzeugter Ausdruck der Verläßlichkeit der Kirche – oder zumindest eines Dieners der Kirche –, der der auferstandene Christus die Predigt des Evangeliums übertragen hat.[98]

25. Die Gemeinsame Erklärung erwähnt die petrinische Funktion und ihre Verbindung zur Lehrautorität in der Kirche. Diese Funktion muß verstanden werden mit den Erläuterungen in „Amt und universale Kirche" und in „Der Petrus der Bibel".[99] Wenn wir über die dort dargestellte Diskussion des Primates hinaus zur Frage der Unfehlbarkeit und der petrinischen Funktion kommen, so sehen wir, wie begrenzt die Aussagen des Neuen Testaments zu diesem Thema sind. Im Verlauf der Tradition erhielt der Petrustext bei Lk 22,32 das Hauptgewicht. Jesu Gebet für Simon, der sich durch seine Verleugnung als ungläubig erweisen würde, muß als wirksam verstanden werden – „daß dein Glaube nicht aufhört". Kraft dieser Verheißung Jesu erfährt Simon, daß er nach seiner Bekehrung die Aufgabe haben werde, „seine Brüder zu stärken". Nun ist offensichtlich, daß das Neue Testament nicht wie spätere Theologen unterscheidet zwischen „fides quae" (der Glaube, der geglaubt wird) und „fides qua" (der Glaube, mit dem man glaubt) und daß der „Glaube" Simons hier in einem umfassenden Sinne zu verstehen ist; jedenfalls kann er nicht auf Glauben in einem inhaltlichen Sinne (fides quae) beschränkt werden.

26. Schließlich sollte hinsichtlich der in der Gemeinsamen Erklärung benutzten Petrustexte in Mt 16,18 und Lk 22,32 beachtet werden, daß sie ebenfalls in der dogmatischen Konstitution des I. Vatikanums, „Pastor aeternus" (DS 3066, 3070),

zitiert und in Zusammenhang mit der päpstlichen Unfehlbarkeit benutzt worden sind. Einige römisch-katholische Theologen haben zuzeiten diese Bibelstellen als durch das Konzil offiziell ausgelegt oder gar unfehlbar definiert betrachtet.[100] Das I. Vatikanum hat jedoch den Sinn dieser Verse nicht definiert.[101] Während wir anerkennen, daß diese Petrustexte eine wichtige Rolle in der Entwicklung der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit gespielt haben, so behaupten wir doch nicht, daß diese Texte, exegetisch gesehen, jene Lehre unmittelbar bestätigen.

27. Was die patristische und mittelalterliche Geschichte der Lehrautorität in der Kirche angeht, so haben wir wie auch die lutherischen Teilnehmer festgestellt, daß der päpstliche Primat in Lehrentscheidungen allmählich durch einen langwierigen geschichtlichen Prozeß aufgekommen ist, der in der Gemeinsamen Erklärung kurz zusammengefaßt wird. Die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit wurde bis gegen Ende des 13. Jahrhunderts nicht formal gelehrt. Sie war in der katholischen Kirche bis zu der Definition von 1870 weiterhin strittig und wurde von vielen Konziliaristen und Gallikanern abgelehnt. Jene Definition war so eingeschränkt im Umfang und so bescheiden im Ton, daß sie die Wünsche glühender Anhänger des Papsttums nicht befriedigte, von denen denn auch viele in der Zeit nach dem I. Vatikanum weit über den Buchstaben des Konzils hinausgingen, indem sie Unfehlbarkeit sogar für päpstliches Lehren beanspruchten, das nicht genau den vom I. Vatikanum festgesetzten Bedingungen für eine Äußerung „ex cathedra" entsprach.

28. Lutheraner und Katholiken beurteilen natürlich die Entwicklung, die sie beide erkennen, unterschiedlich. Wie immer die Lutheraner diese Entwicklung einschätzen, zumindest betrachten sie sie nicht als bindend für alle Christen. Für Katholiken stellt sie eine Folgerung aus dem Evangelium oder aus dem Wort Gottes dar, wie sie in der Perspektive einer langen geschichtlichen Reflexion gesehen wird und wie sie sich in Übereinstimmung mit Grundsätzen entwickelt hat, die bereits von Anfang an im Evangelium gegenwärtig waren. Dennoch ist die Lehre zuzeiten von Katholiken zu naiv oder zu starr aufgefaßt worden und bedarf folglich weiterer Nuancierung.

Die Anliegen der Lutheraner, wie sie in diesem Dialog zum Ausdruck kommen, können den Katholiken helfen, die päpstliche Unfehlbarkeit so zu verstehen, daß der Primat des Evangeliums und die Freiheit des gläubigen Christen besser gesichert sind.

29. Es ist manchmal behauptet worden, daß die historische Forschung die Unfehlbarkeit des Papstes praktisch widerlegen könne. Die Aufmerksamkeit wird auf verschiedene „päpstliche Irrtümer" gelenkt, von denen viele ausführlich vor und auf dem I. Vatikanum diskutiert wurden. In diesen Überlegungen braucht nicht auf das Beweismaterial in den berühmten Fällen der Päpste Liberius, Vigilius und Honorius eingegangen zu werden, die teilweise in unseren Hintergrundpapieren diskutiert werden.[102] In einem früheren Band haben wir ein Hintergrundpapier über Papst Bonifatius VIII. und „Unam Sanctam" veröffentlicht.[103] Um einen weiteren Fall zu erwähnen: Es braucht nicht bestritten zu werden, daß Papst Johannes XXII. in seiner Lehre von der beseligenden Gottesschau irrte, die durch ihn selbst und durch seinen Nachfolger Benedikt XII. korrigiert wurde.[104] Niemand bezweifelt, daß Päpste in ihrer Lehre als private Theologen irren können. In keinem der genannten Fälle kann gezeigt werden, daß die Irrtümer oder angeblichen Irrtümer den vom I. Vatikanum festgelegten Bedingungen für eine Äußerung „ex cathedra" entsprochen hätten, und daher sind diese historischen Schwierigkeiten kein Beweis gegen die Wahrheit der Lehre jenes Konzils über die Unfehlbarkeit. Diese historischen Schwierigkeiten, die die Konzilsväter erwähnten, sind Teil des historischen Zusammenhanges, in dem die Definition zu verstehen ist.[105]

IV. NICHT UNFEHLBARE UND ZWEIFELHAFT UNFEHLBARE PÄPSTLICHE LEHRE

30. Die oben erwähnten Fälle illustrieren, wie wichtig die Unterscheidung zwischen zwei Hauptkategorien päpstlicher Lehre ist: der eindeutig und der nicht eindeutig unfehlbaren. Bevor wir die bindende Kraft der letzteren erörtern, wird es hilfreich sein, bestimmte Fragen hinsichtlich der ersteren zu klären. Die Lutheraner in diesem Dialog haben uns häufig ge-

drängt, auf die beiden folgenden Fragen einzugehen: Erstens, wie unterscheidet man, welche päpstlichen Erklärungen als unfehlbar zu gelten haben und welche nicht? Zweitens, welche bindende Kraft wohnt nicht unfehlbarer päpstlicher Lehre inne?

31. Es gibt nur zwei päpstliche Erklärungen, die nach allgemeiner katholischer Auffassung päpstliche Unfehlbarkeit in Anspruch genommen haben: das Dogma der Unbefleckten Empfängnis (1854) und das der Himmelfahrt der Gesegneten Jungfrau (1950).[106] Mehrere andere Arten päpstlicher Äußerungen sind jedoch von einigen für unfehlbar gehalten worden. Mit einem Blick auf die theologischen Lehrbücher des zwanzigsten Jahrhunderts seien hier einige herausragende Beispiele erwähnt: Die feierliche Kanonisierung von Heiligen, die Verdammung bestimmter Lehren, päpstliche Lehre in bezug auf gewisse Fragen der Sitten und die Entscheidung hinsichtlich der anglikanischen Ordination.

32. Die theologischen Lehrbücher der letzten Generationen bezeichnen recht häufig die feierlichen Kanonisierungen von Heiligen, wie sie in päpstlichen Dekreten vorkommen, als unfehlbar.[107] Die Tradition zugunsten der Unfehlbarkeit in dieser Sache läßt sich zumindest bis zur Zeit des Thomas von Aquin zurückverfolgen[108], aber es gibt echte Schwierigkeiten, die Kanonisierungen in den Bereich päpstlicher Unfehlbarkeit einzufügen, wie sie vom I. und II. Vatikanum gelehrt wird. Sicherlich kann man die Tugenden einzelner Personen aus nach-biblischer Zeit und ihre heutige Situation vor Gott kaum als Teil des apostolischen Depositums des Glaubens betrachten. Sieht man die Vollendung der Offenbarung als in Christus gegeben, so kann man Heiligkeit durchaus als eine konkrete Art und Weise verstehen, in einer gegebenen Kultur die in Christus geoffenbarte erlösende Wahrheit zu leben. Die Kirche hat die Vollmacht, authentische christliche Heiligkeit zu erkennen, doch scheint die Kanonisierung ihrem Wesen nach nicht die unfehlbare Gewißheit zu geben, daß die jeweilige Heiligkeit im Leben dieser oder jener historischen Person tatsächlich gegenwärtig war.[109]

33. Die Verdammung gewisser Lehrirrtümer – zum Beispiel der der Jansenisten oder der Modernisten – scheint indirekt in den

Bereich päpstlicher Unfehlbarkeit zu fallen, insofern als solche Irrtümer vom fundamentalen christlichen Glauben oder von der früher festgelegten Lehre abweichen. Ob eine bestimmte Verdammung die Ausübung der Unfehlbarkeit darstellt, ist immer eine Frage der Tatsachen, und die zustimmende Antwort auf diese Frage kann nicht vorausgesetzt werden. Nach kanonischem Recht ist „nichts als dogmatisch erklärt oder definiert zu verstehen, bis dieses deutlich offenbar ist" (CIC, can. 1323, Par. 3). Damit der unfehlbare Charakter deutlich offenbar wird, müßte die Verdammung die Unfehlbarkeit für sich selbst beanspruchen und in den Bereich päpstlicher Unfehlbarkeit fallen, wie sie von den beiden Vatikanischen Konzilen festgelegt worden ist. Tatsächlich erfüllt offensichtlich keines der päpstlichen Dokumente zur Verdammung von Lehrirrtümern diese beiden Kriterien. Diejenigen eindeutig unfehlbaren Lehren, die in solchen päpstlichen Verdammungen enthalten sind, haben diesen Status, weil andere, mit mehr Autorität ausgestattete Dokumente oder die universale und beständige Lehre der Kirche dieselben Punkte bestätigen.

34. Im Blick auf die Bulle „Exsurge Domine" (1520), die bestimmte, Luther zugeschriebene Ansichten verdammt, sind die katholischen Teilnehmer an diesem Dialog überzeugt, daß es keine tragfähigen Gründe gibt, sie als eine Ausübung päpstlicher Unfehlbarkeit anzusehen. Sie umfaßt Behauptungen von ungleichem theologischem Gewicht. Wenn einige der Lehren in dieser Bulle unfehlbar sind, so deshalb, weil andere, mit mehr Autorität ausgestattete Dokumente, wie etwa Konzilskanones, dieselben Punkte bestätigen.[110]

35. Einige Autoren behaupten, der Papst habe beim Erlaß bestimmter Morallehren unfehlbar gehandelt, besonders im Falle der Erklärungen zur Empfängnisverhütung in den Enzykliken von Pius XI.[111] und Paul VI.[112] Die Lösung dieser Fragen hängt zum Teil davon ab, ob die Unfehlbarkeit der Kirche sich auf Fragen des natürlichen Sittengesetzes erstreckt, auf das sich diese Dokumente hauptsächlich berufen. Aber selbst wenn das der Fall ist, so ergibt sich der weitere Punkt, daß die fraglichen Dokumente sich nicht ausdrücklich auf Unfehlbarkeit berufen. Zudem betrachten katholische Kommentatoren diese Lehren nicht einstimmig als unfehlbar. Es scheint daher, daß die Freiheit zuge-

standen werden muß, die Unfehlbarkeit dieser Dokumente zu bestreiten.

36. Die soeben genannten Grundsätze würden genauso für die Verwerfung der anglikanischen Weihen durch Papst Leo XII. in dem Brief „Apostolicae curae" (1896) gelten. Selbst unter der Voraussetzung, daß sich die Unfehlbarkeit auf eine „dogmatische Tatsache" dieser Art erstrecken könnte, scheint die Sprache des Briefes nicht zu verlangen, daß die Entscheidung als unfehlbar angesehen wird. Angesichts des mangelnden Konsensus unter anerkannten Autoren kann die Entscheidung in der Praxis als reformierbar behandelt werden.[113]

37. Dies bringt uns zu der zweiten Frage: die bindende Kraft päpstlicher Lehre, die nicht oder nicht offensichtlich unfehlbar ist. Pius XII. wies in „Humani generis" (1950) darauf hin, daß Enzykliken, selbst wenn sie nicht die höchste Lehrautorität des Papstes in Anspruch nehmen, echtes lehrmäßiges Gewicht haben. Genauer gesagt, wenn der Papst, nach Pius XII., in solchen Briefen bewußt eine Entscheidung in einer bisher strittigen Frage trifft, so darf diese nicht länger als unter Theologen frei diskutierbar gelten (DS 3885).[114]

38. „Lumen gentium" Nr. 25 hat die Lehre Pius XII. im wesentlichen neu formuliert und fortgeführt durch die Erklärung:
„Dieser religiöse Gehorsam des Willens und Verstandes ist in besonderer Weise dem authentischen Lehramt des Bischofs von Rom, auch wenn er nicht kraft höchster Lehrautorität spricht, zu leisten; nämlich so, daß sein oberstes Lehramt ehrfürchtig anerkannt und den von ihm vorgetragenen Urteilen aufrichtige Anhänglichkeit gezollt wird, entsprechend der von ihm kundgetanen Auffassung und Absicht. Diese läßt sich vornehmlich erkennen aus der Art der Dokumente, der Häufigkeit der Vorlage ein und derselben Lehre und der Sprechweise."[115]
Wie Karl Rahner in seinem Kommentar zu diesem Text darlegt, kann es bedeutsam sein, daß das Konzil die Lehre von „Humani generis", wonach eine weitere öffentliche Diskussion der vom Papst entschiedenen Fragen verboten ist, nicht bestätigt hat, obwohl diese Lehre in dem vorläufigen Entwurf vom 10. November 1962 zu finden war.[116]

39. Es gibt eine umfangreiche Literatur zu der äußerst komplexen Frage der Autorität nicht unfehlbaren päpstlichen Lehrens

und den Bedingungen, unter denen diese oder jene Form schweigender oder laut geäußerter Nichtübereinstimmung erlaubt oder erforderlich sein kann.[117] Um eine Betrachtungsweise zu veranschaulichen, können wir auf den gemeinsamen Hirtenbrief der deutschen Bischöfe vom 22. September 1967 verweisen. Indem er eine von manchen als hilfreich empfundene Analogie verwendet, vergleicht dieser Brief die nicht unfehlbare Lehre des Magisteriums mit den Entscheidungen eines Richters oder Staatsmannes. „In einem solchen Falle steht der einzelne Christ zunächst einmal der Kirche in einer analogen Weise gegenüber, wie ein Mensch, der sich verpflichtet weiß, die Entscheidung eines Fachmanns anzunehmen, auch wenn er weiß, daß dieser nicht unfehlbar ist."[118]

40. Im Blick auf die Legitimität der abweichenden Meinung sagt der Hirtenbrief der deutschen Bischöfe, daß die gegenteilige Meinung nicht als katholische Lehre gelehrt werden darf, daß man jedoch die Gläubigen mit vollem Recht auf die begrenzte Autorität solch korrekturfähiger Äußerungen hinweisen darf.
„Wer glaubt, der privaten Meinung sein zu dürfen, die bessere zukünftige Einsicht der Kirche schon jetzt zu haben, der muß sich vor Gott und seinem Gewissen in nüchtern selbstkritischer Einschätzung fragen, ob er die nötige Weite und Tiefe theologischer Fachkenntnis habe, um in seiner privaten Theorie und Praxis von der augenblicklichen Lehre des kirchlichen Amtes abweichen zu dürfen."[119]

41. Wie dieses Zitat veranschaulicht, besteht ein sehr bedeutsamer Unterschied zwischen der Zustimmung des Glaubens, die bei der unfehlbaren Lehre verlangt wird, und dem religiösen Gehorsam oder der Unterwerfung, die per se im Falle gewöhnlicher, aber nicht unfehlbarer päpstlicher Lehre erwartet werden.

V. NICHTANNAHME DER UNFEHLBAREN LEHRE

42. Ein großer Teil unserer Diskussion in der gegenwärtigen Dialogrunde hat sich auf drei eindeutige Beispiele konzentriert, in denen Unfehlbarkeit beansprucht wurde: das Konzilsdogma über die päpstliche Unfehlbarkeit selbst (1870) und die beiden päpstlichen Dogmen von der Unbefleckten Empfängnis (1854) und der Himmelfahrt (1950) Mariens. Es sind Fragen gestellt worden nach den Konsequenzen dieser drei Dogmen für die weiteren

Beziehungen zwischen Katholiken und Lutheranern. In welchem Maß schließt die Nichtannahme dieser Lehren Gemeinschaft und Einheit aus?

43. Zunächst müssen die katholischen Mitglieder dieses Dialogs ihrer Überzeugung Ausdruck geben, daß diese Dogmen sich auf Realitäten und Werte beziehen, die für die Reaktion des Christen auf Gottes offenbarendes Wort in Christus von Wichtigkeit sind, selbst wenn sie nicht im eigentlichen Mittelpunkt christlichen Glaubens und christlicher Lehre stehen. In Übereinstimmung mit dem II. Vatikanum, das diese Lehren bewußt in einer Weise darstellte, die ihre Beziehung zum Mysterium der Kirche zeigte[120], sind wir überzeugt, daß diese Lehren nicht isoliert, sondern in Verbindung mit der ganzen christlichen Sicht von Gottes erlösendem Wirken gesehen werden sollten. Wir erkennen jedoch an, daß die an diesem Dialog beteiligten Lutheraner sich von ihrem christlichen Glauben her nicht verpflichtet sehen, diese Lehren anzuerkennen.

44. Zweitens räumen wir ein, daß die Gemeinschaft derjenigen, die diese Dogmen anerkennen, nicht gleichzusetzen ist mit der vollen Zahl der einzelnen und Gruppen, die zu Recht christlich genannt werden. Es ist nicht katholische Meinung, daß Mitgliedschaft in der Kirche Christi auf Personen beschränkt ist, die formell und ausdrücklich die drei betreffenden Dogmen anerkennen. Es gibt zum Beispiel heute einige Katholiken, die zur Kirche gehören, obwohl sie diese Lehren nur implizit anerkennen.[121]

45. Drittens erhebt sich die Frage nach Personen und Gruppen, die sich nach reiflicher Überlegung entschließen, diese Lehren nicht anzuerkennen oder sie gar zu verwerfen. Hier mag es gut sein, sich daran zu erinnern, daß jede der fraglichen Lehren von einem Anathema (DS 3075) oder dessen Äquivalent (DS 2804, 3904) begleitet war. Kanonisch schließt ein Anathema eine Exkommunikation ein (CIC 2257, Par. 2), die jedoch nicht eintritt außer bei Personen, deren Unglauben schuldhaft, halsstarrig und äußerlich erkennbar ist. Die Sprache der Anathemata in den uns hier betreffenden Fällen scheint die Annahme widerzuspiegeln, daß ein Christ nur in seltenen und außergewöhnlichen Situationen diese Dogmen bestreiten könne, nachdem sie einmal definiert worden sind. Wie notwendig auch Annahmen sein mögen, nach kirchlichem Recht weichen sie den Tatsachen und sind für Veränderungen offen, wenn die Tatsachen darauf hinweisen. Heutzutage scheint es offenkundig zu sein, daß viele aufrichtige Christen nicht imstande sind, diese Dogmen aus persönlichem Glauben zu bekennen. Und doch wünschen sich eben diese Einzelpersonen sehr, der Kirche Christi anzugehören; sie versammeln sich in seinem Namen, um seinen Tod zu verkündigen, bis er wiederkommt; sie bekennen seine Herrschaft; sie nehmen seine Botschaft an, wie sie sich in der Bibel und den frühen christlichen Bekenntnissen spiegelt; und sie bezeugen ihn in ihrem Leben des Dienstes an seinen Brüdern und Schwestern. Die Anzweiflung oder Verneinung dieser Dogmen sollte zumindest heute nicht als Indiz für einen Abfall vom christlichen Glauben angesehen werden.

46. Ein Schritt in dieser Richtung wurde vom II. Vatikanum unternommen, das *begrenzte* eucharistische Gemeinschaft zwischen Katholiken und Orthodoxen gestattete[122], obwohl die letzteren normalerweise die fraglichen Dogmen nicht anerkennen (und zeitweise sogar eines oder mehrere ausdrücklich verwerfen). Die Situation der Orthodoxen und Lutheraner ist, wenn auch in vieler Hinsicht verschieden, zumindest im folgenden ähnlich: Beide sehen sich größtenteils außerstande, eine oder mehrere dieser Lehren als Teil des Depositums des Glaubens anzuerkennen. Wenn dieses Unvermögen auf seiten der Orthodoxen nicht alle eucharistische Gemeinschaft mit Katholiken ausschließt, so sollte dasselbe Unvermögen auf seiten der Lutheraner dies an sich auch nicht tun. Mangel an christlichem Glauben würde und sollte so etwas ausschließen. Die entscheidende Annahme lautet jedoch, daß im Falle von Katholiken und Orthodoxen ausreichend christlicher Glaube für eucharistische Gemeinschaft vorhanden ist, trotz des Unvermögens der Orthodoxen, alle diese einzelnen Dogmen anzuerkennen. Wir glauben, daß diese Annahme in bezug auf den christlichen Glauben auch auf die Lutheraner ausgedehnt werden sollte. Geschähe dies, so würde daraus nicht folgen, daß begrenzte eucharistische Gemeinschaft auch in ihrem Falle berechtigt wäre. Es würde jedoch daraus folgen, daß solche Gemeinschaft nicht aufgrund des lutherischen Unvermögens, diese drei Dogmen anzuerkennen, ausgeschlossen sein sollte.

47. In diesem Zusammenhang sollte erwähnt werden, daß einige Katholiken manchmal nicht imstande sind, daß eine oder andere dieser Dogmen oder sogar alle aus persönlichem Glauben anzu-

erkennen. Wir betrachten hier nicht den hypothetisch möglichen Fall, daß jemand beansprucht, Katholik zu sein, und dennoch nur das glaubt, was er persönlich ansprechend findet. Wir beschränken unsere Bemerkungen auf die Weigerung, die drei Dogmen zu akzeptieren, mit denen wir hier befaßt sind. Angesichts der Informationsexplosion, ihrer Auswirkungen auf die religiöse Kommunikation und des weitreichenden Einflusses der Massenmedien ist es verständlich, daß die Überzeugungen vieler Katholiken davon betroffen worden sind. Könnte es sein, daß nicht wenige Katholiken, die diese drei Dogmen bezweifeln oder ablehnen, mehr gegen die Unzulänglichkeit, Unvollständigkeit, begrenzte Ausdruckskraft und den historisch bedingten Charakter der offiziellen Formulierungen reagieren als gegen das Wort Gottes, das diese Dogmen bezeugen? Wäre dies nicht besonders angezeigt, wenn solche Menschen ihrem katholischen Glauben in anderen Dingen anhängen und ihn zu leben suchen? Wir meinen, unsere Kirchenführer sollten erwägen, ob eine Annahme in diesem Sinne heutzutage nicht angebracht wäre. Wir räumen nicht ein, daß jemand ein römisch-katholischer Christ sein kann, indem er das einfach sein will und ohne dadurch zur Anerkennung irgendwelcher Lehren verpflichtet zu sein. Wir geben zu, daß zuzeiten die Ablehnung der drei hier erörterten Dogmen ein Zeichen dafür sein kann, daß jemand sich von der katholischen Tradition und dem katholischen Glauben getrennt hat, aber wir meinen, dies sollte nicht einfach vorausgesetzt werden. Vieles spricht sogar für die gegenteilige Annahme.

48. Schließlich müssen wir etwas zur Frage der Aufhebung der Anathemata selbst sagen. Da die Anathemata sich nicht direkt auf die Wahrheit der Dogmen beziehen, sondern vielmehr auf die kanonischen Auswirkungen aus ihrer Ablehnung, könnten sie zurückgezogen werden, ohne die Wahrheit der Dogmen oder die Verpflichtung, sie zu glauben, zu verändern. Die Zurücknahme dieser Anathemata ist in der Tat vorgeschlagen worden.[123] Ein solches Vorgehen würde dazu dienen, die unvollkommene kirchliche Gemeinschaft zu betonen, die zwischen Katholiken und Lutheranern besteht, obwohl die letzteren diese drei Dogmen nicht anerkennen.

49. Dennoch gibt es Gründe zu zögern angesichts des historischen Zusammenhanges, der zwischen dem Anathema und der Wahrheit des Dogmas besteht. Aufgrund jenes Zusammenhanges könnte die formelle Zurücknahme des Anathemas sehr wohl zu der Mentalität des „Such dir deine Dogmen aus" beitragen, die bereits unter einigen Katholiken (und anderen Christen) zu finden ist. Daß jenen Lehren in der Vergangenheit Anathemata beigegeben waren, können wir, die Lebenden, nicht beeinflussen; Geschichte läßt sich nicht ungeschehen machen. Die Gewissen derjenigen zu beurteilen, seien es Lutheraner oder Katholiken, die Anathemata gegen ihre Gegner richteten, bleibt am besten Gott überlassen. Gewiß, Anathemata aus der Vergangenheit könnten heute zurückgenommen werden. In der Tat könnte die Zurücknahme im Falle dieser drei Dogmen ein Zeichen sein für die bereits bestehende kirchliche Gemeinschaft und zum Wachsen dieser Gemeinschaft beitragen. Aber könnte diese geschehen, ohne daß der Eindruck entstünde, die katholische Kirche vertrete und lehre diese Dogmen nicht länger? Das ist keineswegs sicher. Über die Frage, ob die Anathemata aufgehoben werden sollten, muß also innerhalb der katholischen Gemeinschaft noch weiter diskutiert werden. In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, daß das II. Vatikanum, getreu seinem allgemeinen Lehrstil, diese Dogmen in neuem Kontext bestätigt hat, ohne die Anathemata neu zu formulieren.

50. Wie immer diese Diskussion ausgehen mag, wir wollen hier zwei wichtige Punkte betonen. Erstens, ob die Anathemata aufgehoben werden oder nicht, die Unterschiede zwischen Katholiken und Lutheranern im Blick auf diese Dogmen schließen nicht als solche alle eucharistische Gemeinschaft zwischen den Kirchen aus.[124] Zweitens, die Wahrheits-Implikationen dieser Dogmen dürfen nicht übersehen werden. Wir erstreben für die Zukunft eine wechselseitige Kommunikation mit den Lutheranern, ohne daß von einer Seite verlangt würde, die fundamentalen, dem Evangelium entsprechenden Überzeugungen und Werte ihrer Tradition aufzugeben. Selbst wenn es eine wechselseitige Anerkennung der Ämter und begrenzte eucharistische Gemeinschaft gäbe, würden wir meinen, es der Wahrheit des Evangeliums, wie sie uns der Heilige Geist verstehen läßt, schuldig zu sein, weiterhin mit den Lutheranern in diesen Fragen zu beten und zu forschen. Es wäre immer noch wichtig, einen Austausch der Diskussion aufrechtzuerhalten im Blick auf diese drei Dogmen, ihren

Platz in der Hierarchie der Wahrheiten und ihre Rolle in der wirksamen Weitergabe des Wortes Gottes. Wenn unsere Diskussionen eines Tages zu einer solchen Anerkennung und solch begrenzter Gemeinschaft führen sollten, wäre beiden Traditionen noch immer eine Aufgabe auferlegt: nach einem übereinstimmenderen Verständnis des Wortes Gottes zu suchen, wie es sich auf Maria und auf denjenigen bezieht, der in einer einzigartigen Weise heute das Petrusamt unter den Jüngern Jesu weiterführt.

VI. SCHLUSSFOLGERUNGEN

51. In Anbetracht der bereits erreichten Fortschritte wie der uns noch verbleibenden Aufgabe sind wir betrübt, weil wir nicht eine volle Übereinstimmung zwischen Lutheranern und Katholiken über den unfehlbaren Charakter bestimmter Lehre feststellen können. Gleichzeitig sind wir auch ermutigt durch das große Maß an Übereinstimmung, welches im Blick auf das Wesen und die Bedeutsamkeit von Lehrautorität besteht. Selbst in der Frage der Unfehlbarkeit haben wir es im Fortgang des Dialogs zunehmend schwierig empfunden, den genauen Punkt zu präzisieren, an dem wir, in Treue zu unserer Tradition, nicht übereinstimmen können.

52. Es gibt bestimmte Verständnisse von Unfehlbarkeit, die von Lutheranern aufgrund ihrer Prinzipien offenkundig abgelehnt werden müßten. Wenn zum Beispiel Katholiken lehren würden, daß jede mit bestimmten juridischen Formalien herausgegebene päpstliche Erklärung ohne Berücksichtigung ihrer Grundlage in Schrift und Tradition und ihrer Übereinstimmung mit dem Glauben der Kirche als zu glauben auferlegt werden könnte, würden Lutheraner zu Recht einwenden, daß der Primat des Evangeliums gefährdet wird. Ein solches Verständnis von Unfehlbarkeit wäre jedoch, wie wir zu zeigen versucht haben, eine falsche Interpretation der katholischen Lehre.

53. Weiter, wenn Nichtveränderbarkeit bedeuten würde, daß feierliche Lehrerklärungen von Päpsten und Konzilen für immer so zu akzeptieren sind, wie sie bei ihrer ursprünglichen Promulgation verstanden und formuliert worden sind, mit dem Ergebnis, daß sie nicht entsprechend den Bedürfnissen und

Möglichkeiten anderer Zeiten und Kulturen neu verstanden und in neue Begrifflichkeit gefaßt werden könnten, hätten Lutheraner gute Gründe, Unveränderbarkeit abzulehnen. Aber wir haben erläutert, daß Unveränderbarkeit nicht spätere Neuinterpretation, Aussage in neuer Begrifflichkeit und Neuformulierung ausschließt.

54. Wir sehen, daß aufgrund des differenzierten Verständnisses von Unfehlbarkeit in weiten Bereichen zeitgenössischer römisch-katholischer Theologie einige Lutheraner trotz der Ablehnung dessen, was sie als Unfehlbarkeit ansehen, in ihren Vorstellungen dem sehr nahekommen, was einige Katholiken unter diesem Begriff verstehen. Sie können in Treue zu ihrer eigenen Tradition ein gewisses Vertrauen zugunsten der evangelischen Wahrheit der Verkündigung rechtmäßig eingesetzter Hirten annehmen, besonders wenn diese Verkündigung dem Glauben der christlichen Gemeinschaft entspricht und als in Übereinstimmung mit der Schrift und der altkirchlichen Tradition stehend erfunden wird. Diese Art von bedingtem Vertrauen könnte zugunsten des Papstes als eines Bischofs sprechen, der besonders mit dem Dienst der universalen Verantwortung in Sachen der Lehre beauftragt ist.

55. Die Ablehnung von Unfehlbarkeit durch die lutherische Seite könnte für Katholiken auf den ersten Blick als Weg zur radikalen Infragestellung der ererbten Glaubensüberzeugung erscheinen. Doch die Lutheraner haben in diesem Dialog die christliche Tradition nicht in einer solchen Weise in Frage gestellt. Sie meinen nicht, daß ein Christ unserer Zeit zu einer Interpretation der Bibel berechtigt wäre, die im offenen Widerspruch zu den alten Glaubensbekenntnissen und Konzilserklärungen steht, die, gemäß ihrem Urteil, die Lehre der Schrift und den Glauben der Kirche verläßlich zum Ausdruck bringen. Indem er sich auf dieses gemeinsame Erbe christlichen Glaubens gestützt hat und im Lichte eines neuen Willens, unsere vergangenen Trennungen zu überwinden, geführt wurde, konnte dieser Dialog eine Konvergenz über Lehrautorität und Unfehlbarkeit erreichen, die man selbst vor einigen Jahren noch kaum für möglich gehalten hätte.

56. Der Versuch, päpstliche Unfehlbarkeit im Sinne von Verheißung, Vertrauen und Hoffnung auszusagen, hat uns bereits

ein großes Stück einer Übereinstimmung nähergebracht. Die noch verbleibenden Grenzen unserer gegenwärtigen Übereinstimmung über Lehrautorität haben ihre Wurzeln wahrscheinlich in anderen Fragen, die lange zwischen Katholiken und Lutheranern debattiert worden sind. Einige unserer verbleibenden Unterschiede können wohl im Gehalt bestimmter Dogmen und ihrer Grundlage in der christlichen Offenbarung gründen (z. B. die unbefleckte Empfängnis der Maria und ihre Himmelfahrt). Darüber hinaus unterscheiden sich wohl unsere Theologien noch immer in der Weise, in der die Schrift für den Glauben normativ ist.[125] Auch könnten Lutheraner und Katholiken im weitergehenden Gespräch ihre Aufmerksamkeit auf die Wirkungen von Gnade und Sünde auf einzelne und Institutionen, einschließlich der lehrenden Kirche, richten. Wir müssen daher die Rechtfertigungslehre diskutieren – eine Lehre, die zum Ursprung der Reformation selbst gehört.

57. Es gibt weiterhin eine wichtige ökumenische Aufgabe, die für Katholiken verpflichtend ist: Unfehlbarkeit muß im Lichte des Primats des Evangeliums und der Heilstat Christi weiter untersucht werden; es ist aber auch wichtig zu zeigen, wie Unfehlbarkeit dem Volk Gottes einen Dienst leisten kann, indem sie diesem Primat Ausdruck verleiht.

58. Um eine stärkere ökumenische Dimension in der Lehrfunktion unserer Kirche zu entwickeln, empfehlen wir:

a) daß Katholiken, besonders Autoren und theologische Lehrer, im Blick auf die dem Papsttum beigelegten Titel eine dem Evangelium gemäße Zurückhaltung beachten und jene übertriebene Ausdrucksweise vermeiden, die den radikalen Unterschied zwischen Christus oder seinem Geist und allen anderen Lehrern innerhalb der Kirche, den Papst eingeschlossen, zu verdecken neigt;

b) daß katholische Kirchenführer lutherische kirchliche Autoritäten einladen, in beratender Eigenschaft bei der Formulierung katholischer Lehre mitzuwirken, indem sie dabei dem Präzedenzfall der Teilnahme nicht-katholischer Beobachter beim II. Vatikanischen Konzil folgen und sogar über ihn hinauszugehen suchen;

c) daß katholische Bischöfe und ihre lutherischen Partner danach streben, gemeinsam Zeugnis abzulegen (z. B. in pastoralen Rundschreiben), um so christliche Einheit zu betonen und zu fördern;

d) daß katholische Theologen und Religionslehrer von Lutheranern herausgebrachte Texte stärker heranziehen, vor allem, wenn dadurch die Einheit im christlichen Glauben aufgezeigt und gestärkt wird.

Diese Empfehlungen beziehen sich auf die lutherischen Kirchen, weil wir mit ihnen im Dialog stehen. Wir vertrauen darauf, daß diese Empfehlungen einen positiven Beitrag zu den Bemühungen leisten, die von Christen auf größere Einheit im Glauben hin unternommen werden.

Lutherische Überlegungen

1. Wie schon bei den früheren Themen in dieser Dialogreihe, so müssen die lutherischen Teilnehmer auch über die Frage der Unfehlbarkeit ihren Mitlutheranern viel über das hinaus sagen, was in der Gemeinsamen Erklärung enthalten ist. Wir müssen aus einer lutherischen Perspektive Wesen und Gründe unserer wachsenden Übereinstimmung wie auch unserer verbleibenden Lehrdifferenzen mit unseren römisch-katholischen Mitchristen erläutern.

2. Daß wir sogar von einer Teilübereinstimmung sprechen können, mag im Blick auf die trennende Kraft dieser Frage in der Vergangenheit als außergewöhnlich erscheinen. Die lutherischen Teilnehmer waren auf Enttäuschungen vorbereitet, als sie auf diese Runde des Dialogs zugingen. Die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit schien ein innerkatholisches Problem zu sein, zu dem Lutheraner wenig beizutragen haben. Doch wir erkannten, daß diesem Thema nicht ausgewichen werden kann. Wenngleich nicht mit dem päpstlichen Primat identisch, so ist doch das Konzept päpstlicher Unfehlbarkeit eng bezogen auf die Ausübung des universalen Lehramtes in der römisch-katholischen Kirche und mußte daher nach der Beendigung unserer Arbeit über „Amt und universale Kirche" verhandelt werden. Im Verlaufe unserer Gespräche sind wir uns jedoch bewußt geworden, daß die in dieser spezifischen Lehre anstehenden Fragen alles andere als nur ein römisch-katholisches Problem sind. Wesen und Wahrheit des Evange-

liums selbst, die Verifizierung und Autorität seiner Verkündigung und Interpretation und die Glaubwürdigkeit des verkündigenden und lehrenden Amtes der Kirche sind mit in diese Frage einbezogen. Unsere Dialogpartner haben uns in vielen dieser Fragen nichts geschenkt, und dafür sind wir ihnen zutiefst dankbar. Wir entdeckten, daß wir uns als Lutheraner nicht so klar, wie wir allgemein angenommen haben, darüber waren, wie wir von unserem Vertrauen in die Wahrheit des Evangeliums und in die Autorität eines Lehramtes Rechenschaft ablegen sollen. Wir haben auch entdeckt, daß es den römischen Katholiken, mit denen wir im Gespräch stehen, ebenso wie uns um die Herrschaft Christi und die Wahrheit des Evangeliums geht. Bei dem Bemühen, das zu verstehen, was römische Katholiken heute meinen, wenn sie die Unfehlbarkeit des päpstlichen Magisteriums bejahen, sind wir dahin geführt worden, einige unserer wesentlichsten Auffassungen und wichtigsten Akzentsetzungen neu zu überprüfen. Einige der Ergebnisse unserer Erwägungen sollen hier dargelegt werden.

3. Wir beginnen am besten dort, wo wir auch als Gruppe anfingen. Wir werden daher zuerst die lutherischen Probleme angesichts der traditionellen Aussagen und Terminologie in Sachen Unfehlbarkeit behandeln. Dies wird uns mit der Perspektive versehen, aus der heraus dann an zweiter und dritter Stelle römisch-katholische und lutherische Konvergenzen und verbleibende Schwierigkeiten in diesem Bereich beurteilt werden können. Schließlich werden wir dann die Möglichkeiten und Hoffnungen für die Zukunft besprechen, die sich durch unsere wachsende, wenn auch noch keineswegs vollständige Übereinstimmung über Wesen und Funktion der Lehrautorität in den christlichen Kirchen eröffnet haben.

I.

4. Seit seiner Definition 1870 wurde das Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit in breiten Kreisen als die theologisch wie emotional am stärksten trennende unter allen Fragen angesehen, durch die die römisch-katholische Gemeinschaft von den Reformationskirchen getrennt ist. Dabei muß betont werden, daß Lutheraner nicht nur mit päpstlicher Unfehlbarkeit Schwierigkeiten haben, sondern mit der Zuschreibung von

Unfehlbarkeit auch an andere Lehrämter der Kirche (ökumenische Konzile eingeschlossen). Bevor wir uns dem theologischen Zentrum dieser Schwierigkeiten zuwenden, müssen wir uns der Geschichte der Einsprüche gegen den Begriff eines unfehlbaren Papstes erinnern.

5. Seit dem 16. Jahrhundert lehnten Lutheraner das ab, was sie als überzogene Ansprüche des spätmittelalterlichen Papsttums ansahen, darunter auch den Anspruch, irrtumslos die Wahrheit zu lehren. „Darum soll man die Sprüche, so von der rechten Kirche reden, nicht auf die Päpste oder Bischöfe deuten, nämlich daß sie Säulen der Wahrheit sein, item daß sie nicht irren können.“ [126] Einer älteren Tradition folgend, bezeichneten sie den Papst sogar als „Antichrist“ [127], zum Teil deshalb, weil sie ihn als jemand sahen, der sich die alleinige Autorität anmaßte, die Wahrheit der Schrift ohne Fehl zu interpretieren. Antipäpstliche Polemik ist somit ein wesentlicher Teil der lutherischen Einstellung geblieben. Das Erste Vatikanische Konzil schien alle früheren Vorbehalte zu bestätigen. Viele sahen seine Definition der Unfehlbarkeit als letzten Schritt in Richtung eines päpstlichen Absolutismus an, der die Kluft zwischen Rom und den Reformationskirchen vertiefte und den Bruch unheilbar machte. Die Versuche einer Versöhnung und Einigung, die vor dem 19. Jahrhundert unternommen worden waren, erschienen nun als unfruchtbar. Während ein großer Teil der Emotionen über das I. Vatikanum nationale und politische Nebentöne hatte, wandten sich Lutheraner gegen die Terminologie der päpstlichen Unfehlbarkeit in erster Linie deshalb, weil sie meinten, sie widerspreche ihrer Grundüberzeugung von der Fehlbarkeit aller kirchlichen Institutionen und Ämter. Vom Papst oder von seinen Erklärungen als unfehlbar zu sprechen, bedeutete für sie die Usurpierung des Platzes, den allein Christus und das Wort Gottes im lehrenden Amt der Kirche einnehmen konnten.[128] In den Jahrzehnten seit 1870 wurde im populären lutherischen Denken Unfehlbarkeitsterminologie zum klarsten Beweis für das, was als der autokratische, unterdrückende und antichristliche Charakter der römisch-katholischen Kirche angesehen wurde. Die Definition des mariologischen Dogmas der Assumptio [129] verstärkte diese Haltung sogar in irenischen Kreisen.[130] Luthera-

ner widersprachen nicht nur dem Unfehlbarkeitsanspruch für dieses Dogma, sondern auch der Vorstellung selbst, daß die Aufnahme der Maria in irgendeinem Sinne zur Lehre der Kirche erklärt werden könne. Dies diente nicht dazu, so glaubten sie, das Evangelium zu schützen, noch besaß es die Grundlage in der Schrift, die für autoritative Lehre notwendig ist.

6. Es muß nun aber festgestellt werden, daß die theologische Schwierigkeit, die viele Lutheraner heute mit den Ansprüchen und der Terminologie der Unfehlbarkeit haben, viel breiter und tiefgreifender ist als die spezifisch interkonfessionellen Probleme, die durch den Dialog zwischen Lutheranern und Katholiken herausgestellt wurden. Die Kritik an einer solchen Terminologie und solchen Ansprüchen richtete sich in der jüngsten Geschichte in erster Linie gegen bestimmte Aspekte der lutherischen Tradition selbst, vor allem gegen Ansprüche zugunsten der Unfehlbarkeit oder Irrtumslosigkeit der Schrift.[131] Bei der Verteidigung ihres normativen Schriftprinzips benutzten die Väter der zweiten lutherischen Generation[132] die spätmittelalterliche Terminologie der Irrtumslosigkeit für die Heilige Schrift als Wort Gottes und entwickelten eine Lehre der Unfehlbarkeit der Schrift, die während der Zeit der lutherischen Orthodoxie immer detaillierter entfaltet wurde.[133] Einige Lutheraner betrachten auch heute noch die Lehre von der „Irrtumslosigkeit der Schrift" als den wahren Prüfstein für die Treue zu den lutherischen Bekenntnisschriften.

7. Andere jedoch sind zu der Auffassung gelangt, daß eine solche Betonung des Buchstabens der Schrift nicht mit der Rechtfertigungslehre vereinbar ist, dem Artikel, mit dem „die Kirche steht und fällt.[134] Ganz einfach ausgedrückt bekräftigt diese Lehre: Weil Gott die Gottlosen rechtfertigt, Sündern um Christi willen vergibt, kann für das Heil nichts anderem vertraut werden. Weder Irrtumslosigkeit der Schrift noch, und dies sogar noch weniger, die Unfehlbarkeit der Lehrer, Lehrämter und Lehren der Kirche sind die Grundlage für die Gewißheit des Christen. Sie alle können irren, nicht aber das Evangelium von Gottes bedingungsloser Gnade in Jesus Christus, für das die biblischen Schriften das wichtigste Zeugnis sind.

8. Von daher glauben Lutheraner, daß die Transzendenz des Evangeliums gegenüber menschlichen Wahrheitsansprüchen genau in der Tatsache besteht, daß Gott durch das Evangelium Sünder um Jesus willen gerecht erklärt. Das Evangelium stellt sozusagen seine eigene Transzendenz her. Seine Wahrheit wird nur erfahren und seine Autorität anerkannt, indem es durch das Wort vernommen, in den Sakramenten empfangen und ihm durch die Kraft des Heiligen Geistes geglaubt wird. Die Autorität der Lehren und des Lehramtes der Kirche hängt von dem Maße ab, in dem diese die Verkündigung des Evangeliums in Übereinstimmung mit der Schrift fördern.

9. Eine direkte Konsequenz dieser Herausstellung des sich selbst beglaubigenden Charakters des Evangeliums ist, daß Fragen über seine Autorität letztlich nur in seiner Verkündigung und Feier in Predigt und Sakramenten beantwortet werden können, wenn das Wort Gottes Menschen in Gericht und Gnade wahrhaft begegnet. Wenn daher die lutherischen Bekenntnisse etwas aussagen, was der Unfehlbarkeitsterminologie ähnlich ist, so geschieht dies in Verbindung mit den Verheißungen Gottes, d. h. „er lügt nicht" in solchen Verheißungen.[135] Dies ist wiederum nicht von der Überzeugung zu trennen, daß die Verheißungen Gottes nur durch den Glauben empfangen werden können und daß Glaube seiner Definition nach Vertrauen in solche Verheißungen ist.

10. Dieses Verständnis des Glaubens hat wichtige Konsequenzen für die lutherische Sicht kirchlicher Lehre. Es ist notwendig, eine sorgfältige Unterscheidung zwischen Glauben als Vertrauen in die göttlichen Verheißungen und jenen Aspekten des Glaubens der Kirche vorzunehmen, die Antworten auf die göttliche Verheißung durch Bekenntnis, Handeln, Lehre und Lehrformulierungen sind. Diese Antworten sind notwendig: das Evangelium (die Verheißung Gottes) besitzt in der Tat einen „Wissens"-Gehalt. Doch die Autorität dieses Inhalts, so glauben Lutheraner, wird konstituiert durch seine Kraft, der Sünde zu überführen und von der Gnade zu überzeugen durch das Wirken des Heiligen Geistes. Sie wird nicht dadurch erhöht, indem man sagt, daß Lehramt oder Lehrformulierungen selbst schon unfehlbar seien.

11. So sind Lehrformulierungen für Lutheraner einerseits Bekenntnisse und Doxologien statt Promulgationen unfehlbaren Dogmas, und andererseits fungieren sie als Anleitung für die rechte Verkündigung des Evangeliums, die Verwaltung der Sakramente und das rechte Lob Gottes statt als Erklärungen, die selbst Gegenstand des Glaubens sind. Darüber hinaus bleibt die biblische Bezeugung des Evangeliums die höchste Norm für solche Formulierungen. Dies schließt jedoch nicht eine Hochschätzung ihrer Autorität aus. Wenngleich sie das Ergebnis menschlicher Antworten auf das Wort der Vergebung sind, sind kirchliche Lehren, wenn sie in der rechten Weise gebraucht werden, entscheidend wichtig um, insofern dies in sich verändernden historischen Kontexten möglich ist, die rechte Verkündigung des Wortes und die Weitergabe dieses Wortes in seiner Reinheit zu fördern. In all dem sollten sich Lutheraner bewußt sein, „daß wir aber diesen Schatz in irdenen Gefäßen haben, damit offenbar wird, daß die überschwengliche Kraft von Gott kommt und nicht von uns" (2Kor 4,7). Die Kirche bleibt bestehen und ihre Lehren sind autoritativ, doch bleiben beide „in via" bis zum Tag Jesu Christi.

II.

12. Wenngleich Lutheraner diese Sicht der Lehrautorität in jüngster Zeit weitgehend als Kritik von Aspekten ihrer eigenen Tradition benutzt haben, so ist es doch natürlich, daß sie diese auch in ihren interkonfessionellen Gesprächen mit römischen Katholiken heranziehen. Dies führt sie einerseits dazu, jeder Vorstellung zu widerstehen, wonach die Verbindung von Personen, Institutionen, Lehrformulierungen oder der Kirche als ganzer mit dem Attribut der Unfehlbarkeit die Autorität des Evangeliums stärken könnte, während sie andererseits die Versicherung der römischen Katholiken begrüßen, daß eine Unfehlbarkeitsterminologie der Autorität des Evangeliums nichts hinzufügen soll, sondern diese Autorität ohne jede Unklarheit anerkannt sein lassen will. Sie freuen sich darüber, daß unter Katholiken der unüberbietbare normative Status des Evangeliums, wie es in der Schrift bezeugt wird, und die Bedeutung eines Verständnisses von Unfehlbarkeit im Sinne von Vertrauen,

Gewißheit und Hoffnung auf Gottes Verheißungen zunehmend betont wird.

13. Römische Katholiken sind, wie Lutheraner, durch historische Forschung, die philosophische Sprachkritik und die gegenwärtigen Erfahrungen von Wandel und Pluralismus dazu gedrängt worden, den kulturell bedingten Charakter aller Lehrformulierungen anzuerkennen, ohne allerdings Überzeugungen hinsichtlich ihrer Dimensionen einer bleibenden Gültigkeit und Wahrheit aufzugeben. Weiterhin haben Veränderungen im Verständnis der Kirche durch das II. Vatikanische Konzil damit begonnen, die monarchischen Aspekte päpstlicher Unfehlbarkeit in etwas mehr Gemeinschaftliches und Kollegiales umzuformen. Wie in der Gemeinsamen Erklärung und in den katholischen Überlegungen deutlich gemacht wird, treten Unfehlbarkeitsansprüche in diesem neuen Kontext des Denkens und Lebens in einer sehr viel anderen Weise in Erscheinung. Aus lutherischer Perspektive ist es nun viel klarer als zuvor, daß Katholiken ebenfalls ihr letztgültiges Vertrauen nicht in die Lehre von Päpsten, Konzilen oder der Kirche legen möchten, sondern in Gottes Verheißungen in Jesus Christus.

14. Eine der Folgerungen hieraus ist, daß Lutheraner nicht einfach mehr ihre traditionellen Einwände gegen Unfehlbarkeit wiederholen können. Was viele Katholiken, einschließlich derjenigen, die die Annahme dieser Lehre für wichtig halten, heute aussagen, ist nicht das, was Lutheraner in der Vergangenheit abgelehnt haben. Unsere Dialogpartner verneinen, daß es eine automatische Garantie für die Wahrheit dogmatischer Erklärungen gibt. Sie vertreten die Auffassung, so scheint uns, daß die Gewißheit der Wahrheit einer Lehrerklärung letztlich nicht von der Promulgation durch Papst oder Konzil abhängt, sondern vom Wort Gottes, bezeugt in der Heiligen Schrift und ausgelegt in der Gemeinschaft des Glaubens unter der beständigen Führung des Heiligen Geistes. Wir sind zu der Einsicht gelangt, daß es für sie oft schwierig ist festzustellen, ob eine bestimmte Lehre unter die unfehlbaren Lehren zu zählen ist und daß es keine offizielle Liste solcher Lehren gibt. Wir hören sie sagen, daß ihr Vertrauen in die bleibende Wahrheit z. B. der alten trinitarischen und christologischen Glaubensbekenntnisse (die von Lutheranern ebenfalls

angenommen werden) letztlich gegründet ist auf Vertrauen in Gott und seine verheißene Führung der Kirche, nicht aber auf juridisch verstandene Autorität. Ihre Annahme von Unfehlbarkeit scheint uns zuweilen nur wenig verschieden zu sein von der Glaubensaussage, die wir teilen, daß Gott nicht zulassen wird, daß die Kirche in einer für den Glauben entscheidenden Frage für immer irrt: „die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen" (Mt 16,18).

15. Als lutherische Theologen finden wir es schwierig, einer solchen Position zu widersprechen. Lutheraner haben ebenfalls eine Zuversicht, verwurzelt in Gottes Gnade, daß die alten ökumenischen Glaubensbekenntnisse, ganz zu schweigen von der reformatorischen Entscheidung über die Rechtfertigung, von bleibender Gültigkeit und Bedeutung sind. Daher schien es in diesen Gesprächen zuweilen so, daß unsere Unterschiede hinsichtlich der Möglichkeit unfehlbarer Lehren mehr verbaler als realer Art sind.

16. Verbale Unterschiede können zweifellos wichtig sein. Die mit Unfehlbarkeit verbundene Terminologie scheint für die meisten von uns weiterhin gefährlich irreführend zu sein, auch wenn sie auf die Bibel angewandt wird, und dies gilt für uns alle, wenn sie im Blick auf Päpste, Konzile oder Lehrformulierungen benutzt wird. Sie kann zu leicht mißbraucht werden, um vom Primat des Rechtfertigungshandelns Gottes in Jesus Christus abzulenken. Dennoch müssen wir unserer Überzeugung Ausdruck geben, daß diese Sprache nicht in dieser Weise von den katholischen Theologen verstanden wird, mit denen wir diese Fragen besprochen haben. Wir sind überzeugt, daß es zwischen uns eine wachsende Übereinstimmung über die zentrale Stellung des Evangeliums und des Vertrauens in Gott und seine Verheißungen gibt. Das hat zur Folge, daß wir es oft schwierig finden, genau festzulegen, wo oder wie wir uns in der Frage der Unfehlbarkeit unterscheiden.[136] Doch ist dies eine Verlegenheit, der wir uns freuen, weil sie aus der Konvergenz von katholischen Anliegen mit solchen, die sich von der Reformation her ergeben, erwächst.

17. Sicherlich bleibt noch viel zu tun. Selbst wenn der Unterschied in der Frage der Unfehlbarkeit überwunden wäre, blieben noch Unterschiede zwischen Katholiken und Lutheranern

in spezifischen Lehrfragen. Die offenkundigsten dieser Lehrunterschiede, die wir noch nicht behandelt haben, sind die Mariendogmen von 1854 und 1950. Doch angesichts der Konvergenz hinsichtlich des Primats des Evangeliums, wie sie in unseren früheren und gegenwärtigen Gesprächen deutlich ist, hoffen und beten wir, daß selbst diese Dogmen nicht kirchentrennend zu sein brauchen.

III.

18. Eine Konvergenz hat sich jedoch nicht nur von der katholischen Seite her vollzogen. Während Katholiken die Bedeutung von Unfehlbarkeit neu durchdenken, werden viele Lutheraner neu aufmerksam für die Bedeutsamkeit eines ökumenischen oder universalen Lehramtes innerhalb der Kirche. Diese Erfahrung haben wir in diesem Dialog gemacht. Unsere katholischen Partner haben uns zu der Überlegung angeregt, wie wichtig es für die Kirchen ist, in der Welt mit einer Stimme zu sprechen, wenn dies notwendig ist, und wie ein universales Lehramt wie das des Papstes ein Amt der Einheit ausüben könnte, das befreiend und bestärkend ist statt einschränkend oder unterdrückend.

19. Diese Konvergenz, vorangetrieben durch die konfessionelle Verpflichtung der Lutheraner für die Sache der christlichen Einheit[137], geschieht inmitten einander widerstreitender Autoritätsansprüche in der modernen Welt. Lutheraner sind, wie Katholiken, dazu aufgerufen, in einer kreativen, ökumenischen Weise auf eine wirksame Ausdrucksform universaler Lehrautorität zuzugehen. Wir teilen die Überzeugung, daß Entscheidungen über die Wahrheit des Evangeliums getroffen werden müssen um des Lebens des Evangeliums in der Welt willen. Daher bejahen wir ein Amt, das die Verantwortung hat für die Neuformulierung von Lehre in Treue zur Schrift, wenn dies die Umstände erfordern.[138] Um diese Verantwortung zu erfüllen, müssen wir unsere früheren Schwierigkeiten bei der Gestaltung eines wirksamen Magisteriums überwinden, das die lehrmäßigen Anliegen von Lutheranern auf der ganzen Welt artikulieren kann. Es sollte das explizite Ziel eines solchen Magisteriums sein, parochiale, nationale und denominationelle Grenzen zu durchbrechen und sich an der ökumenischen Verantwortung des Zeugnisses in der Welt zu beteiligen.[139] Ökumenische Konzile in Verbindung mit dem Papstamt könnten

somit erneut das Instrument werden, durch das die Einheit und Sendung der Kirche bekräftigt und verwirklicht werden. Lutheraner haben immer anerkannt, daß, wenngleich ohne Garantie vor Irrtum, die Lehrentscheidungen freier und universaler Konzile, wenn sie von den Kirchen akzeptiert werden, die höchste Ausübung des Lehramtes sind.[140]

20. Gewiß bleibt die lutherische Beschreibung eines solchen Amtes von der katholischen unterschieden. Wie wiederholt betont wurde, stellen wir auch weiterhin die Frage, ob es angemessen ist, vom Lehramt der Kirche oder Lehren als „unfehlbar" zu sprechen.[141] Unfehlbarkeit meint etwas, was über jener Unzerstörbarkeit (Indefektibilität) der Kirche, die auch wir glauben, steht und über diese hinausgeht. Für uns gibt es keine besondere Gabe (Charisma) der Unfehlbarkeit an das Magisterium, wenngleich es eine predigende und lehrende Autorität gibt, die der Verkündigung des Wortes dient und um der Ordnung und Zucht in der Kirche willen da ist. Solche Ordnung und Disziplin sind, zum Teil, Verantwortung des Amtes, das dazu da ist sicherzustellen, daß das Evangelium weitergegeben und bewahrt wird. Die einzige Garantie dieser Weitergabe ist der Heilige Geist, der „den Glauben wirkt, wo und wann er will".[142] Lehrentscheidungen der Kirche sind sehr ernst zu nehmen, das bedeutet aber, daß sie ständig im Licht des Wortes Gottes überprüft und neu interpretiert werden müssen. Wir kehren so zur Betonung der Verheißung Gottes zurück, die zum Ausdruck kommt in der Überzeugung, daß das in der Schrift zu findende Wort Gottes allein „unfehlbar und unwandelbar" ist.[143]

IV.

21. Wenngleich unsere Übereinstimmung über die Unfehlbarkeit nicht vollständig ist, so sind doch die von uns aufgedeckten Konvergenzen von großer Bedeutung. Über den Primat des Evangeliums übereinzustimmen ist mehr als eine Klimaänderung. Dies verlangt, wie die Gemeinsame Erklärung bereits festgestellt hat, nach „lehramtlicher Gegenseitigkeit", nach Zusammenarbeit mit Katholiken in der Lehrfunktion der Kirche. Konkrete Schritte müssen unternommen werden, um alte Fehler zu korrigieren und neue Richtungen an diesem entscheidenden Punkt in der Geschichte unserer Kirchen vorzubereiten.

Wir empfehlen daher unseren Kirchen:

a) offiziell zu erklären, daß die lutherische Verpflichtung gegenüber den Bekenntnisschriften nicht die Feststellung mit einschließt, daß der Papst oder das Papsttum in unseren Tagen der Antichrist ist[144]; auf diese Weise würden unsere Kirchen öffentlich bekräftigen, daß an die Stelle antipäpstlicher Polemik eine Haltung der Achtung und der Liebe treten sollte;

b) daß sie, mit der Beteiligung von Katholiken, eine Prüfung von katechetischen und anderen unterweisenden Materialien vornehmen, um verzerrte Darstellungen des historischen und gegenwärtigen römischen Katholizismus festzustellen und zu beseitigen;

c) daß sie bei der Darlegung unseres gemeinsamen christlichen Glaubens dazu ermutigen, verstärkt römisch-katholische dogmatische, theologische, katechetische, pastorale und liturgische Materialien mit zu verwenden;

d) daß sie katholische Beiträge zum Prozeß der Formulierung lutherischer Positionen in dogmatischen und ethischen Fragen ermöglichen. Hierzu könnte katholische Beteiligung an lutherischen Synoden und Versammlungen gehören;

e) daß sie Strukturen für regelmäßige Beratung mit katholischen Bischöfen auf der örtlichen und nationalen Ebene im Blick auf gemeinsame Anliegen entwickeln;

f) daß sie ihre Bereitschaft erklären, sich an einem weltweiten und auf ökumenischer Basis beruhenden Magisterium zu beteiligen. Diese Beteiligung könnte viele Formen annehmen, von der Vertretung in Bischofssynoden bis zur Mitwirkung in einem umfassenden ökumenischen Konzil.

Wir sind uns bewußt, daß diese Empfehlungen nicht leicht zu verwirklichen sind. In mancher Hinsicht sind sie dem voraus, was gegenwärtig möglich ist. Doch wenn unsere beiden Traditionen in ihrem Verständnis des Primats des Evangeliums Jesu Christi in Beziehung zur Lehrautorität der Kirche einander wirklich so nahe gekommen sind, wie unsere Arbeit anzeigt, dann ist es für Lutheraner geboten, konkrete Schritte zu unternehmen, um die Einsichten unserer Begegnung fruchtbar zu machen. Nur so kann das Luthertum das werden, was es ursprünglich zu sein beanspruchte: eine reformatorische Bewegung unter dem Evangelium innerhalb der katholischen Kirche. Wir gehören mit unseren

römisch-katholischen Brüdern und Schwestern zusammen in der gemeinsamen Teilhabe an den Leiden, Freuden und Aufgaben, zu denen uns unser gemeinsamer Herr in Gottes Welt ruft.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. die bisherigen Bände in der Reihe „Lutherans and Catholics in Dialogue": 1. The Status of the Nicene Creed as Dogma of the Church (1965); 2. One Baptism for the Remission of Sins (1966); 3. The Eucharist as Sacrifice (1967); 4. Eucharist and Ministry (1970); 5. Papal Primacy and the Universal Church (1974).
In *deutscher Übersetzung* sind die Berichte „Die Eucharistie" und „Eucharistie und Amt" erschienen in: G. Gaßmann u. a., Hrsg., Um Amt und Herrenmahl, Ökumenische Dokumentation I, Frankfurt 1973, und der Bericht „Amt und universale Kirche" in: H. Stirnimann und L. Vischer, Hrsg., Papsttum und Petrusdienst, Frankfurt 1975. Verweise beziehen sich auf die Seiten der deutschen Übersetzungen.

[2] Wie in „Eucharistie und Amt" Nr. 9 bezeichnet „Dienst" (ministry) hier den Auftrag der Evangeliumsverkündigung durch die ganze Kirche und „Amt" (Ministry) die besondere Form des Dienstes, der Amtsstruktur, Funktion oder Gabe (Charisma) innerhalb der Kirche Christi und für diese in ihrer Sendung zur Welt.

[3] H. Denzinger und A. Schönmetzer, Enchiridion symbolorum, 33. Aufl., Freiburg 1965, 3074 (abgekürzt: DS).

[4] Neben anderen schrieben A. Vacant, L. Billot, E. Dublanchy, J. Salaverri und J. C. Fenton dem ordentlichen Magisterium des Papstes eine grundlegende Unfehlbarkeit zu. Für einen Überblick über die verschiedenen Auffassungen zu diesem Punkt vgl. F. M. Gallati, Wenn die Päpste sprechen, Wien 1960, 41 f., 80–85; auch A. Pfeiffer, Die Enzykliken und ihr formaler Wert für die dogmatische Methode, Freiburg (Schweiz) 1968, 72–100. Volkstümliche Katechismen haben oft nicht zwischen dem ordentlichen und außerordentlichen Lehramt des Papstes unterschieden und einfach festgestellt, der Papst sei unfehlbar, wenn er allein eine Lehre des Glaubens und der Sitte verkündet. Vgl. hierzu z.B. A Catechism of Christian Doctrine Prepared and Enjoined by Order of the Third Plenary Council of Baltimore, New York 1886, 30.

[5] DS 3885.

[6] Lumen gentium 25.

[7] Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 8. Aufl., Göttingen 1979, abgekürzt: BSLK, Von der Gewalt und Oberheit des Bapsts, 471–498.

[8] DS 1451–92.

[9] BSLK 233–248.

[10] BSLK 233 ff.

[11] BSLK 242 f.; Eucharistie und Amt Nr. 28; Amt und universale Kirche Nr. 30 ff.

[12] „Das Evangelium und die Kirche", Bericht der evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Studienkommission, in: Um Amt und Herrenmahl, a.a.O., Abschn. 16 (abgekürzt: Malta-Bericht).

[13] Malta-Bericht, Abschn. 17.

[14] Zum Werk des Heiligen Geistes vgl. weiter unten in Abschn. 12.

[15] Z. B. seine Botschaft über das Gottesreich (Mt 4,17) und „alles, was ich euch befohlen habe" (28,20), das sich im Matthäusevangelium besonders auf die Reden in den Kapiteln 5–7, 10, 13, 18, 24–25 bezieht.

[16] Vgl. André Benoit, Die Überlieferung des Evangeliums, in: Vilmos Vajta, Hrsg., Evangelium als Geschichte, Göttingen 1974, 163 f. Beachte die Gleichsetzung: Christus = die Kraft Gottes (1Kor1,24) = das Wort vom Kreuz (Botschaft über „Christus, den Gekreuzigten", 1Kor1,18) = das Evangelium (Röm1,16).

[17] Vgl. Mk8,35 und 10,20, wo die beiden Ausdrücke parallel nebeneinander gestellt werden, „um meinetwillen und um des Evangeliums willen". Vgl. Willi Marxen, Der Evangelist Markus, Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums, Göttingen 1959, 84 ff. und 91 f.; J. A. Fitzmyer, The Kerygmatic and Normative Character of the Gospel, in: H. Meyer, Hrsg., Evangelium – Welt – Kirche, Frankfurt 1975, 111–128; G. Strecker, Literarkritische Überlegungen zum euangelion-Begriff im Markusevangelium, in: Neues Testament und Geschichte, Zürich 1972, 91–104.

[18] Damien van den Eynde, Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles, Gembloux 1933, 32 f.

[19] Bibelkommission: Instruction concerning the Historical Truth of the Gospels, Rome 1964; vgl. Theological Studies 25, 1964, 402–408.

[20] 1Kor12,28; Röm12,6–8; Eph4,11; vgl. Eucharistie und Amt 74 f. Anm. 6.

[21] Mk3,16–19; Mt10,2–4; Lk6,14–16; Apg1,13; 6,5.

[22] Vgl. Apg2,29 und 4,13, die auf die Unerschrockenheit von Petrus und Johannes verweisen, die „mit Jesus gewesen waren". Die Kirche in Jerusalem betete, „laß deine Knechte in aller Unerschrockenheit das Wort verkündigen" (4,29, vgl. 31), und die Apostelgeschichte schließt mit einer Betonung des „freimütigen" Predigens und Lehrens (28,31). Vgl. 1Thess3,2; 2Kor4,3; Eph3,12 und 1Tim3,13 als Beispiele im paulinischen Corpus.

[23] Paulus unterstrich, daß sein Evangelium nicht „menschliche Lehre" ist, sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi empfangen wurde (Gal1,11 f.). Hebr6,19 sagt, daß Gott „einen sicheren und festen Anker" gibt. In Hebr11,1 ff. wird Glaube als Zuversicht gesehen. Zuversicht ist besonders ein Anliegen bei Lukas – Apostelgeschichte, vgl. Lk 1,4: „So kannst du den sicheren Grund der Lehre, in der du unterrichtet worden bist, erkennen."

[24] P. C. Roger und L. Vischer, Hrsg., Montreal 1963, Bericht der vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Genf 1963, 43. „Kerygma" bedeutet „Verkündigung" und bezeichnet hier das

apostolische Evangelium. „Paradosis“ ist das griechische Wort für „Weitergabe“ oder „das, was weitergegeben wird“ – und zwar mündlich –, und wird im Neuen Testament in einem positiven Sinne für christliche Tradition gebraucht in 1Kor11,2 und 2Thess2,15; 3,6; vgl. 1Kor11,23 und 15,3 für die verbale Form. Es war ein Aspekt des Berichts von Montreal 1963, daß sich in ihm „die TRADITION“ auf die neutestamentlichen Zeugnisse und „Traditionen“ auf die späteren einzelnen konfessionellen Entwicklungen verschiedener Kirchen bezog. Vgl. R. Brown, K. Donfried und J. Reumann, Hrsg., Der Petrus der Bibel, Stuttgart 1976, 147.

[25] Der 1. Thessalonicherbrief wird um 50 n.Chr. datiert. Die meisten neutestamentlichen Schriften waren bis zum Ende des 1. Jahrhunderts verfaßt. Einige würden den 2. Petrusbrief gegen Ende der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts datieren. Vgl. Der Petrus der Bibel, 24.

[26] Die römisch-katholische und lutherische Tradition stimmen im Blick auf die 27 Schriften, die den neutestamentlichen Kanon ausmachen, überein.

[27] Repräsentative Texte sind in hilfreicher Weise zusammengestellt in DS 1–75 und in Philip Schaff, The Creeds of Christendom II, New York 1890, 11–41. Vgl. Irenäus, Adv. haer. 1,10,1; 3,4,1–2; 4,33,7; und weiter, für seinen heilsgeschichtlichen Ansatz, „Erweis der apostolischen Verkündigung“, in: Bibliothek der Kirchenväter. Des Heiligen Irenäus ausgewählte Schriften, Bd. II, München 1912, 1–67. Auch Tertullian, De virginibus velandis 1; Adversus Praxean 2; De praescriptione haereticorum 13,36. Zur Entwicklung von bekenntnishaften Elementen im Neuen Testament über die Glaubensregeln zum alten römischen Symbol und späteren Glaubensbekenntnissen vgl. J. N. D. Kelly, Altchristliche Glaubensbekenntnisse, Göttingen 1973.

[28] Zur Ausbildung einer Struktur des dreifachen Amtes von Diakon, Presbyter (Priester) und Bischof vgl. J. E. McCue, Apostles and Apostolic Succession in the Patristic Era, in: Eucharist and Ministry 138–71 und J. D. Quinn, Ministry in the New Testament, ibid. 69–100 (in revidierter Form neu erschienen in: M. Ward, ed., Biblical Studies in Contemporary Thought, Somerville 1975, 130–160); vgl. auch Eucharistie und Amt Nr. 11.

[29] Vgl. Eucharistie und Amt Nr. 15; Malta-Bericht, Abschn. 15; Bericht der Internationalen Anglikanisch-Lutherischen Gespräche, in: G. Gaßmann u. a., Hrsg., Vom Dialog zur Gemeinschaft, Ökumenische Dokumentation II, Frankfurt 1975, 62, Abschn. 73–74; Zwischenbericht des anglikanisch-lutherischen Dialogs in den USA, in: Vom Dialog zur Gemeinschaft, a.a.O., 89–92.

[30] Amt und universale Kirche Nr. 4 f.; Der Petrus der Bibel, 142 ff.

[31] Der Petrus der Bibel, 75 ff.

[32] Vgl. Lk22,32, Vulgata: „Ut non deficiat fides tua“ („daß dein Glaube nicht wanke“).

[33] Der Petrus der Bibel, 84 ff.

[34] Ibid., 48 f.

[35] Ibid., 137 f.

[36] Die Wendung in 1Tim3,15 „Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit“ kann im Blick auf die lokale oder universale Kirche oder auf Timotheus als Träger eines Amtes verstanden werden. Sie wurde später auf das Evangelium, den Heiligen Geist, die vier Evangelien und sogar auf einen einzelnen Christen bezogen. Zu Einzelheiten vgl. J. D. Quinn, On the Terminology for Faith, Truth, Teaching, and the Spirit in the Pastoral Epistles, in Band 6 der Dialogreihe in den USA (noch nicht erschienen). Die Auslegungsgeschichte dieses Verses weist auf Situationen hin, in denen nach der Gewißheit der Wahrheit gefragt wurde.

[37] Aus den Forschungen von Pierre Batiffol ergibt sich, daß Stephan I (254–257) offensichtlich der erste Bischof von Rom war, der explizit den Anspruch erhob, durch Sukzession die „cathedra Petri“ innezuhaben. Einige Jahre zuvor hatte jedoch Cyprian die Auffassung vertreten, daß Rom die Kirche besaß, die zuallererst in der Person des Petrus eingesetzt worden war, d. h. die „ecclesia principalis“, die „cathedra Petri“. Vgl. P. Batiffol, Cathedra Petri: Etudes d'histoire ancienne de l'église, Paris 1948; 13 f.; vgl. auch 135–142, 150, 178–181.

[38] Brief „In requirendis“ (DS 217; Mirbt-Aland [6. Aufl.] Nr. 403); E. Giles, Documents Illustrating Papal Authority, London 1952, 201.

[39] DS 363; Mirbt-Aland, Nr. 470.

[40] H. Grundmann, Die Papstprophetien des Mittelalters, Archiv für Kulturgeschichte 19, 1929, 77–138; H. D. Rauh, Das Bild des Antichrist im Mittelalter, in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF 9, Münster 1973.

[41] B. Tierney, Foundations of the Conciliar Theory, Cambridge 1955, 57–67 und passim.

[42] Briefe 1, 27.34; 12,6. Vgl. R. Eno, Some Elements in the Prehistory of Papal Infallibility, in Band 6 der Dialogreihe in den USA (noch nicht erschienen).

[43] Vgl. R. Eno, ibid. Zum Begriff der „Rezeption“ vgl. auch Y. Congar, La réception comme réalité ecclésiastique, in: Revue des sciences philosophique et théologiques 56, 1972, 369–403.

[44] Die ersten Beispiele finden sich in Briefen von Papst Zosimus (417–418) und Papst Bonifatius I (418–422).

[45] Vgl. A. M. Koeniger, Hrsg., Prima sedes a nemine judicatur, in: Festgabe für Albert Ehrhard, Bonn und Leipzig 1922, Reprint Amsterdam 1969, 273–300.

[46] Sum. theol. 2–2, q. 1, a. 10, corpus. Vgl. Y. Congar, St. Thomas and the Infallibility of the Papal Magisterium (S. Th. II–II, q. 1, a. 10), in: Thomist 38, 1974, 81–105.

[47] Quodlib. 9, q. 7, a. 16.

[48] Dies ist die These des Buchs von B. Tierney, Origins of Papal Infallibility, Leiden 1972.

[49] Der Text wurde veröffentlicht von Bartholomaeus M. Xiberta, O. Carm., unter dem Titel: Guidonis Terreni Quaestio de magisterio infallibili Romani pontificis, in: Opuscula et textus, Series scholastica et mystica, fasc. 2, Münster 1926. Zu anderen Beispielen für diesen Gebrauch des Begriffs vgl. Paul de Vooght, Esquisse d'une enquête sur le mot „infaillibilité" durant la période scolastique, in: O. Rousseau et al., L'Infaillibilité de l'église: Journées oecuméniques de Chevetogne, Sept. 25–29, 1961, Chevetogne 1963, 99–146.
[50] Die Betonung der Offenbarung entwertet nicht die Offenbarung Gottes durch die Schöpfung (Natur) oder im Alten Testament.
[51] Mysterium ecclesiae, AAS 65, 1973, 402 f.
[52] Vgl. Avery Dulles, Infallibility: The Terminology, in Band 6 der Dialogreihe in den USA (noch nicht erschienen).
[53] Lumen Gentium 4.
[54] Ibid. 23.
[55] Ibid. 22.
[56] Ibid. 18, 22, 23, 25.
[57] DS 3074. Vgl. M. C. Duchaine, Vatican I on Primacy and Infallibility, in: Papal Primacy and the Universal Church 148.
[58] Ibid. 148 f.
[59] Lumen Gentium 25; Duchaine, a. a. O., 149.
[60] Lumen Gentium 25.
[61] BSLK 449.
[62] WA 10^1, 1, 17; 10^1, 1, 626; 12, 259.
[63] BSLK 449.
[64] Ibid. 767–769; 833–839.
[65] Ibid. 296 f.
[66] Zum Beispiel ökumenische Konzile und Synoden.
[67] BSLK 123 f.
[68] Vgl. Amt und universale Kirche Nr. 28.
[69] Lumen Gentium 25.
[70] Vgl. oben Abschn. 5.
[71] Malta-Bericht, Abschn. 17.
[72] Zu einem Verständnis der Schrift als letztgültige Norm (norma normans non normata) vgl. Walter Kasper, Glaube und Geschichte, Mainz 1970, 188–190. Karl Rahner hat wiederholt die Schrift als die in der Praxis für den heutigen Gläubigen einzige, ursprüngliche, unabgeleitete Quelle christlicher Offenbarung charakterisiert, z. B. in seiner Untersuchung „Heilige Schrift und Theologie", in: Schriften zur Theologie, Bd. VI, Einsiedeln 1965, 113 f. In diesem begrenzten Sinne, doch ohne die Notwendigkeit des autoritativen Zeugnisses der Tradition und des Magisteriums in Frage zu stellen, ist Karl Rahner bereit, für ein katholisches sola scriptura-Prinzip einzutreten, vgl. seine Untersuchung „Heilige Schrift und Tradition", ibid., 132 ff.
[73] Dabei ist allerdings zu beachten, daß der Lutherische Weltbund ein internationales Instrument für Studien und Dienst ist.
[74] Lumen Gentium 73; Gaudium et Spes 62.

[75] Lumen Gentium 25.
[76] Vgl. Amt und universale Kirche Nr. 22–34.
[77] Mysterium ecclesiae, AAS 65, 1973, 402–404.
[78] Vgl. Malta-Bericht, Abschn. 18; Dei verbum 10.
[79] Lumen Gentium 25.
[80] Vgl. E. Gritsch, Lutheran Teaching Authority Past and Present, in Band 6 der Dialogreihe in den USA (noch nicht erschienen). Der Begriff kam auf in den Diskussionen der Dialoggruppe bei ihrer Sitzung in New Orleans, Februar 1972.
[81] Der Ausdruck wurde bei der Begegnung zwischen Papst Paul VI. und dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras in Istanbul im Blick auf die beiderseitigen Exkommunikationen von 1053 benutzt. Vgl. W. M. Abbott and J. Gallagher, The Documents of Vatican II, New York 1966, 726.
[82] Vgl. H. Meyer, H. Schütte und H. J. Mund, Hrsg., Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses, Ökumenische Perspektiven 9, Frankfurt 1977.
[83] BSLK 427–433. Vgl. auch die lutherischen Überlegungen unten in Abschn. 21.
[84] Amt und universale Kirche Nr. 29 ff.
[85] Ob dieses Amt als göttlich eingesetzt verstanden werden sollte, muß im Rahmen der in ibid. 108 f., 123 f. und 127 f. angeführten Prinzipien und Schwierigkeiten beurteilt werden.
[86] In diesem umfassenden Sinne wurde der Begriff im Trienter Dekret über den Kanon der Heiligen Schrift (DS 1501) benutzt, wo „puritas ipsa evangelii" zur Zusammenfassung dessen gebraucht wurde, was in der „Heiligen Schrift" (= AT) verheißen und von Christus selbst eröffnet worden war. Vgl. Dei verbum 7.
[87] Vgl. zum Beispiel Thomas von Aquin, Sum. theol. 2–2, q. 1, a. 9, sed contra.
[88] Apologie der CA, Art. 7,27. BSLK 240.
[89] Vgl. Georges Dejaifve, Ex sese, non autem ex consensu ecclesiae, in: Salesianum 24, 1962, 283–297; auch Heinrich Fries, Ex sese, non ex consensu ecclesiae, in: R. Bäumer und H. Dolch, Hrsg., Volk Gottes, Festgabe für J. Höfer, Freiburg 1967, 480–500.
[90] Amt und universale Kirche Nr. 54–63.
[91] Text in: AAS 65, 1973, 396–408.
[92] AAS 65, 1973, 402.
[93] „Tunc enim Romanus Pontifex non ut persona privata sententiam profert, sed ut universalis ecclesiae magister supremus, in quo charisma infallibilitatis ipsius ecclesiae singulariter inest, doctrinam fidei catholicae exponit vel tuetur" (Lumen Gentium 25). Vgl. J. D. Quinn, „Charisma veritatis certum": Irenaeus, Adversus haereses 4,26,2, in: Theological Studies 39, 1978, 520–525; auch Kilian McDonnell über das „Charisma der Wahrheit" und seine Beziehung zur Unfehlbarkeit, wie sie auf dem I. Vatikanum verstanden wurde – ein Beitrag, der in Band VI dieser Dialogreihe erscheinen wird.

[94] Diese Einsicht des II. Vatikanums war natürlich nicht völlig neu. Sie erinnert an die bekannte Definition für einen Glaubensartikel, wie sie von Thomas von Aquin und vielen anderen Scholastikern benutzt wurde, als eine „Wahrnehmung der göttlichen Wahrheit, auf die sie ausgerichtet ist", vgl. Sum. theol. 2–2, q. 1, a. 6, sed contra.

[95] Vgl. K. Rahner und K. Lehmann, Kerygma und Dogma, New York 1969, 87 f.

[96] Zu diesem Punkt vgl. G. A. Lindbeck, Infallibility, Milwaukee, 21 f. und 60, mit Verweisen auf das Werk von R. P. McBrien.

[97] Malta-Bericht, Abschn. 50.

[98] Zu den Interpretationsproblemen in Blick auf die Wendung „Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit" (1Tim 3,15) vgl. oben, Gemeinsame Erklärung, Abschn. 16, Anmerkung 36. Es gibt auch verschiedene Abschnitte im vierten Evangelium, die in diesem Zusammenhang näher untersucht werden könnten.

[99] Vgl. oben den Schluß der Anm. 24.

[100] Vgl. zum Beispiel A. Cotter, Theologia fundamentalis, 2. ed., Weston/USA 1947, 681. Vgl. A. Durand, Exégèse, in: Dictionnaire apologétique de la foi catholique 1, 1838; E. Mangenot und J. Rivière, Interprétation de l'écriture, in: DTC 7, 2318.

[101] U. Betti, ein Historiker, der das I. Vatikanum und sein Dekret „Pastor aeternus" eingehend untersucht hat, hat geschrieben: „Die Auslegung dieser beiden Texte (Mt 16,16–19 und Joh 21,15–17) als Beweis für die beiden erwähnten Dogmen fällt nicht per se unter die dogmatische Definition, nicht nur, weil sie nicht im Kanon erwähnt werden, sondern weil es auch keine Spur dafür gibt, daß das Konzil eine offizielle Auslegung dieser Stellen in diesem Sinne vorlegen wollte", La costituzione dommatica „Pastor aeternus" del Concilio Vaticano I, Roma 1961, 592. Ähnlich zu Lk 22,32: „... das Konzil folgte nicht dem Wunsch, eine offizielle Auslegung ... dieses Textes vorzunehmen ... obgleich jemand eine entsprechende Bitte während der Vorbereitung des Dekrets und dann wieder während der Konzilsdiskussion über das Dekret geäußert hatte" (628).

[102] Vgl. Robert Eno, Some Elements in the Prehistory of Papal Infallibility, in Band VI dieser Dialogreihe (noch nicht veröffentlicht).

[103] Vgl. G. Tavard, The Bull „Unam Sanctam" of Boniface VIII, in: Papal Primacy and the Universal Church, Minneapolis 1974, 105–119.

[104] Zur früheren Einstellung von Johannes XXII. vgl. Marc Dykmans, Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique, Rom 1973, 96. Zur späteren Zurücknahme von Johannes XXII. und der von Benedikt XII. veröffentlichten Korrektur vgl. DS 990 f. und 1 000 f.

[105] In seiner Auseinandersetzung mit Hans Küng stellte Karl Rahner fest: „Alle Beispiele Küngs für solche irrigen Sätze scheinen mir entweder keine Definitionen zu sein, oder es handelt sich um Sätze, die Küng nur als irrig ablehnt, wenn sie in einer ganz bestimmten, aber nicht eindeutig verpflichtenden Weise verstanden werden." Mysterium ecclesiae: Zur Erklärung der Glaubenskongregation über die

Lehre der Kirche. In: Stimmen der Zeit 191, 1973, 587. Vgl. Y. Congar, in: Revue des sciences philosophiques et théologiques 62, 1978, 87.

[106] Diese Definitionen, die in apostolischen Konstitutionen, veröffentlicht in der Form von Bullen, enthalten sind, sind in eindeutig feierlicher Sprache abgefaßt (DS 2803, 3903) und beanspruchen zweifellos, unfehlbare Äußerungen zu sein.

[107] Zu den Stimmen zugunsten der Unfehlbarkeit von Kanonisierungen vgl. J. Salaverri, De ecclesia Christi, 2. Aufl., Madrid 1952, Nr. 724 f., 723–725; L. Lercher, Institutiones theologiae dogmaticae 1, 4. rev. Aufl. von F. Schlangenhaufen, Barcelona 1945, Nr. 511 b, 305; P. Molinari and A. C. Green, Canonization of Saints, in: NCE 3, 55–61, bes. 59 und 61.

[108] Vgl. M. Schenk, Die Unfehlbarkeit des Papstes in der Heiligsprechung, Freiburg/Schweiz 1965. Das Buch ist ein ausführlicher Kommentar zu Thomas von Aquins Quodlib. 9, a. 16.

[109] P. Chirico, Infallibility: The Crossroads of Doctrine, Kansas City 1977, 287.

[110] Die Auffassung, „Exsurge Domine" sei ein unfehlbares Dokument, wird vertreten von J. B. Franzelin, Tractatus de divina traditione et scriptura, Rom 1870, 112 f. Diese Sicht findet sich nicht in neueren Lehrbüchern. Die Frage, ob der „Syllabus" von Pius IX. unfehlbare Lehre repräsentiert, ist von Lehrbuchautoren pro und contra debattiert worden.

[111] „Casti connubii" (1930), von der F. Cappello und A. Vermeersch meinen, sie enthalte eine ex cathedra Definition. Vgl. hierzu weiter J. C. Ford und G. Kelly, Contemporary Moral Theology 2, Westminter/USA 1964, 263–271. Ford und Kelly sind der Auffassung, die Enzyklika enthalte unfehlbare Lehre, sie führen diese aber auf die ordentliche und beständige Lehre des Magisteriums zurück, die von dieser Enzyklika bekräftigt wird. Die Autorität von „Casti connubii" wird auch von J. Noonan behandelt, der in seinem Buch Contraception, Cambridge/USA 1965, 427 f. einer Interpretation als nicht unfehlbar zuneigt.

[112] „Humanae vitae" (1968). Einige Theologen vertreten die Auffassung, daß die Enzyklika in ihrem Verbot der Empfängnisverhütung unveränderliche Lehre enthalte, weil in ihr „der Papst als oberster Lehrer der Kirche eine Wahrheit verkündet, die ständig vom Lehramt der Kirche gelehrt worden ist und den Lehren der Offenbarung entspricht". Dies sind die Worte von Kardinal Pericle Felici im Osservatore Romano vom 19. Oktober 1968. Hans Küng, der diese in seinem Buch Unfehlbar? Eine Anfrage, Zürich 1970, 49 zitiert, führt kurz zuvor eine ähnliche Erklärung von Kardinal Charles Journet an. Küng selbst, der die Lehre von der Unfehlbarkeit als unhaltbar erweisen will, meint, daß „Humanae vitae", die er als irrig betrachtet, einen Anspruch auf Unfehlbarkeit erhebt. Für eine Auffassung, die der Unfehlbarkeit der Enzyklika wider-

spricht, vgl. K. Rahner, Zur Enzyklika „Humanae vitae", in: Schriften zur Theologie, Bd. IX, Einsiedeln 1970, 276–301.
Vgl. auch C. E. Curran, ed., Contraception: Authority and Dissent, New York 1969; J. A. Komonchak, Humanae vitae and Its Reception: Ecclesiological Reflections, in: Theological Studies 39, 1978, 221–257; J. C. Ford und G. Grisez, Contraception and the Infallibility of the Ordinary Magisterium, in: Theological Studies 39, 1978, 258–312.

[113] Für die Unfehlbarkeit dieser Verdammung spricht sich aus M. d'Herbigny, Theologica de ecclesia 2, 2nd ed., Paris 1921, no. 329, 210–212. Die entgegengesetzte Auffassung vertritt L. Marchal, Ordinations anglicaines, DTC 11, 1166.

[114] In einer Ansprache vor dem Kardinalskollegium vom 23. Juni 1964 brachte Paul VI. zum Ausdruck, daß diese Lehre von Pius XII. weiterhin zutrifft, vgl. AAS 56, 1964, 588 f.

[115] Vgl. hierzu J. A. Komonchak, Ordinary Papal Magisterium and Religious Assent, in: C. E. Curran, ed., Contraception, a. a. O., 101–126, bes. 101 f.

[116] K. Rahner, in: H. Vorgrimler, Hrsg., Das Zweite Vatikanische Konzil, I, LThK, Freiburg 1966, 236.

[117] Neben dem bereits angeführten Artikel von Komonchak vgl. A. Dulles, The Resilient Church, Garden City 1977, 107–112, und die dort erwähnten Artikel von R. A. McCormick.

[118] Zitiert bei K. Rahner, Art. „Lehramt" in: Sacramentum Mundi, Bd. III, Freiburg 1969, 190.

[119] Ibid.

[120] Vgl. Lumen Gentium, Kap. 3 und 8.

[121] Zum mehr impliziten als expliziten Glauben vieler Katholiken vgl. J. H. Newman, An Essay in Aid of a Grammar of Assent, London 1888, 146, 153 und 211.

[122] II. Vatikanum, Orientalium ecclesiarum 26–29.

[123] Vgl. A. Dulles, A Proposal to Lift Anathemas, in: Origins 4, 1974, 417–421.

[124] Ob eine solche Teilhabe aus anderen Gründen ausgeschlossen ist, ist eine komplizierte Frage, die hier nicht beantwortet werden kann und braucht.

[125] In seinem Bericht „The Status of the Nicene Creed as Dogma of the Church" 32 stellte unsere Dialoggruppe bereits fest: „In den beiden Gemeinschaften bestanden unterschiedliche Auffassungen über die Bewegung vom Kerygma zum Dogma. Daher müssen die beiden folgenden Themenbereiche eingehend untersucht werden: erstens Wesen und Struktur der Lehrautorität der Kirche und zweitens die Rolle der Schrift in Beziehung zum Lehramt der Kirche". Diese letztere Untersuchung ist bisher noch nicht von unserer Gruppe unternommen worden.

[126] Apologie zur CA, Art. 7–8, BSLK 240.

[127] „Dies Stuck zeigt gewaltiglich, daß er der rechte Endechrist oder Widerchrist sei..."; „... so wenig können wir auch seinen (d. h. des Teufels) Apostel, den Papst oder Endechrist, in seinem Regiment zum Haupt oder Herrn leiden"; (Schmalkaldische Artikel, 2. Teil, Art. 4, 10 und 14, BSLK 430 und 432). Vgl. Tractatus de potestate papae 39–42, (BSLK 484 f.); Apologie zur CA, Art. 7, 24, (BSLK 240, deutscher Text); Art. 15, 18 f., (BSLK 300 f.). Dieser historische Hintergrund wird behandelt von Hans Preuss, Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik, Leipzig 1906. Zu neueren Stellungnahmen, besonders in der Lutherischen Kirche, Missouri-Synode, vgl. Myron A. Marty, Lutherans and Roman Catholicism: The Changing Conflict, Notre Dame 1968, 146–170.

[128] Vgl. die Anmerkungen zur Definition des I. Vatikanums in solchen Standardwerken wie Karl von Hase, Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche, 1862, 7. Aufl. 1907; Walter von Loewenich, Der moderne Katholizismus, Witten 1955; Per Erik Persson, Evangelisch und Römisch-katholisch, Göttingen 1961. Zu einigen älteren Reaktionen vgl. Ulrich Nembach, Die Stellung der evangelischen Kirche und ihrer Presse zum ersten Vatikanischen Konzil, Zürich 1962.

[129] Munificentissimus Deus, 1. Nov. 1950, in: DS 3900–3904.

[130] Vgl. den Rezensionsartikel von Friedrich Heiler in: Theologische Literaturzeitung 97, 1954, 1–48.

[131] Vgl. zum Beispiel den programmatischen Aufsatz von Gerhard Ebeling, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche, in: ders., Wort und Glaube, Tübingen 1960, 1–49. Einem Aspekt der Ursprünge der historisch-kritischen Methode wird nachgegangen von Gottfried Hornig, Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie: Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther, Göttingen 1961. Zu einer gegenwärtigen Betonung der Irrtumslosigkeit vgl. John Warwick Montgomery, Crisis in Lutheran Theology: The Validity and Relevance of Historic Lutheranism vs. Its Contemporary Rivals, 2nd ed., Minneapolis 1973.

[132] Hierzu gehören Theologen wie Matthias Flacius, Martin Chemnitz und Nikolaus Selnecker, die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts eine wichtige Stellung einnahmen.

[133] Vgl. Robert D. Preus, The Inspiration of Scripture: A Study of the Theology of the Seventeenth Century Lutheran Dogmaticians, London 1955, und ders., The Theology of Post-Reformation Lutheranism 1, St. Louis 1970, bes. 339–362.

[134] Schmalkaldische Artikel, Teil 2, Art. 1,1 (BSLK 415 f.); Solida declaratio 3,6 (BSLK 916).

[135] Großer Katechismus, Abendmahl, Abschn. 57 (BSLK 703). Zu ähnlichen Ausdrücken im gleichen Kontext gehören: Gottes Wort kann nicht „täuschen", kann nicht „irren" (ibid.); die Schrift „wird dich nicht anlügen" (Großer Katechismus, Abschn. 76, BSLK 723).

[136] Die katholischen Überlegungen (51) bringen dieselbe Einstellung zum Ausdruck: „Selbst in der Frage der Unfehlbarkeit haben wir es

im Fortgang des Dialogs zunehmend schwierig empfunden, den genauen Punkt zu präzisieren, an dem wir, in Treue zu unseren Traditionen, nicht übereinstimmen können".

[137] Confessio Augustana, Vorrede 13: „... als doch an uns in keinem, das mit Gott und Gewissen zu christlicher Einigkeit dienstlich sein kann oder mag, ermangeln soll" (BSLK 46 f.).

[138] Gemeinsame Erklärung 41.

[139] Gemeinsame Erklärung 46.

[140] Vgl. Luthers Schrift „Von den Konziliis und Kirchen" von 1539 (WA 50, 509–653) und die Gemeinsame Erklärung 24.

[141] Vgl. Gemeinsame Erklärung 28.

[142] Confessio Augustana, Art. V,2 (BSLK 58).

[143] Konkordienbuch, Vorrede (BSLK 8).

[144] Vgl. hier Anm. 127 und Amt und universale Kirche Nr. 37. Indem wir eine solche Empfehlung geben, sind wir uns bewußt, daß es für Lutheraner, soweit wir wissen, keinen Präzedenzfall für eine offizielle Erklärung gibt, wonach angesichts sich verändernder historischer Verhältnisse eine Aussage in den Bekenntnissen nicht mehr zutrifft. Allerdings haben unsere Kirchen schon seit langem solche historische Interpretationen der Bekenntnisse vorgenommen.

Mitglieder der Dialoggruppe
Lutherische Delegierte:

Dr. E. L. Brand
Prof. Dr. J. Burgess
Dr. P. E. Empie
Prof. Dr. G. O. Forde
Prof. Dr. K. Froehlich
Prof. D. E. Gritsch
Prof. Dr. F. Kramer
Prof. Dr. G. A. Lindbeck
Dr. P. Opsahl
Prof. Dr. W. A. Quanbeck
Prof. Dr. J. H. P. Reumann
Dr. W. Rusch
Dr. P. A. Wee

Römisch-katholische Delegierte:

Msgr. J. W. Baker
Prof. Dr. R. Brown, SS
Prof. Dr. W. Burghardt, SJ
Prof. Dr. G. Diekmann, OSB
Prof. Dr. M. C. Duchaine, SS
Prof. Dr. A. Dulles, SJ
Prof. Dr. R. D. Eno
Prof. Dr. J. A. Fitzmyer, SJ
Rev. E. M. Gaffney
Rev. J. F. Hotchkin
Prof. Dr. J. F. McCue
Prof. Dr. K. McDonnell, OSB
Bischof T. Austin Murphy
Prof. Dr. C. J. Peter
Msgr. J. D. Quinn
Prof. Dr. G. H. Tavard, AA

IV. Das offizielle anglikanisch-katholische Gespräch

Einführung

Eine anglikanisch/römisch-katholische Kommission, die den offiziellen Dialog zwischen beiden Kirchengemeinschaften vorbereiten sollte, legte ihren Bericht 1968 vor. Sie schlug darin u. a. vor, neben den Fragen der Interkommunion und des Amtes das Thema der Autorität einschließlich der Fragen des päpstlichen Primats und der Unfehlbarkeit in einem zukünftigen Lehrgespräch zu behandeln.[1] Die „Internationale Anglikanisch/Römisch-katholische Kommission", ernannt vom Erzbischof von Canterbury und vom Vatikan, nahm 1970 ihre Arbeit auf und verabschiedete 1971 eine Konsensuserklärung über die Eucharistie und 1973 über Amt und Ordination[2]. Bereits auf ihrer zweiten Sitzung, 1970, hat die Kommission mit einer eingehenderen Diskussion über das Thema „Kirche und Autorität" begonnen, diese aber dann zugunsten der beiden anderen Themen – Eucharistie und Amt – unterbrochen.

1974 nahm die Kommission das Autoritäts-Thema erneut auf. Zunächst arbeiteten seit 1975 zwei Untergruppen über die Themen „Einheit" und „Wahrheit", die dann überarbeitet und miteinander verbunden wurden. Der Entwurf wurde der Kommissionssitzung vom 24. August bis 2. September 1976 in Venedig vorgelegt. Nach nochmaliger Überarbeitung wurde der Text in Venedig angenommen und einige Monate später veröffentlicht. Er fand, besonders im angelsächsischen Raum, große Beachtung.

Der Dialogprozeß, der zu diesem Text führte, wurde von über 30 Referaten, Arbeitspapieren und Stellungnahmen regionaler oder nationaler Gesprächskommissionen begleitet und gefördert. Ergebnisse aus anderen Gesprächen, z. B. dem lutherisch-katholischen Gespräch in den USA, wurden ebenfalls herangezogen. Seit 1979 arbeitet die Kommission an den in Abschnitt 24 des Berichts genannten Problemen. Sie hofft, in einer ergänzenden Stellungnahme auch in den dort genannten Fragen eine noch weitergehendere Annäherung zu erreichen.

Die Originalfassung des Berichts ist erschienen unter dem Titel: Authority in the Church, A Statement on the question of authority, its nature, exercise and implications, London 1977.

Günther Gaßmann

ANMERKUNGEN

[1] Der Bericht ist abgedruckt in: Vom Dialog zur Gemeinschaft. Dokumente zum anglikanisch-lutherischen und anglikanisch-katholischen Gespräch. Ökumenische Dokumentation II, hrsg. von Günther Gaßmann und anderen, Frankfurt 1975, 118–128.

[2] Ebenfalls abgedruckt in: Vom Dialog zur Gemeinschaft, a.a.O. 129–148.

Autorität in der Kirche

Vorwort

Der Malta-Bericht der gemeinsamen Anglikanisch/Römisch-Katholischen Vorbereitenden Kommission (1968) hat die weitreichende Übereinstimmung im Glauben aufgezeigt, die zwischen der römisch-katholischen Kirche und den Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft besteht. Er stellte sodann drei besondere Bereiche unterschiedlicher Lehre heraus und empfahl sie einer gemeinsamen Untersuchung. Demgemäß wurde der auf Vorschlag dieses Berichtes gebildeten Anglikanisch/Römisch-Katholischen Internationalen Kommission empfohlen, gemeinsam „die Frage der Interkommunion und die damit zusammenhängenden Fragen von Kirche und Amt" zu untersuchen sowie „die Frage der Autorität, ihrer Natur, ihrer Praxis und ihrer Konsequenz".
Unseren früheren Gemeinsamen Erklärungen über die Eucharistie (Windsor 1971) und das Amt (Canterbury 1973) fügen wir nun eine gemeinsame Erklärung über die Autorität in der Kirche (Venedig 1976) hinzu. Damit unterbreitet die Kommission ihre Arbeit den Autoritäten, die sie bestellt haben, und übergibt sie, mit deren Erlaubnis, unseren Kirchen.
Seit langem ist erkannt worden, daß die Frage der Autorität in der Kirche für die römisch-katholische Kirche und die Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft im Hinblick auf ihr Wachstum in der Einheit eine entscheidende Rolle spielt. Unsere unglücklichen Spaltungen entsprangen geschichtlich dem Problem des päpstlichen Primats. So bedeutsam daher unsere Einigung in der Lehre von der Eucharistie und vom Amt auch sein mag, die ungelösten Fragen bezüglich der Natur und der Ausübung der Autorität in der Kirche würden die wachsende Erfahrung der Einheit behindern, die unsere gegenwärtigen Beziehungen bestimmt.
Die vorliegende Erklärung bedeutet, so glauben wir, einen wesentlichen Beitrag zur Lösung dieser Fragen. Unsere Übereinstimmung erstreckt sich über einen sehr breiten Bereich; auch wenn wir einige der Schwierigkeiten, die Anglikaner in den römisch-katholischen Aussagen über das Amt des Bischofs von Rom sehen, nicht ausräumen konnten, – wir hoffen doch zuversichtlich, daß unsere Untersuchung diese Probleme in eine angemessene Perspektive gerückt hat.
Viele Aussagen in diesem Dokument, wie auch in unseren anderen Dokumenten, stellen das Ideal der Kirche dar, wie es dem Willen Christi entspricht. Die Geschichte zeigt, wie weit die Kirche oft hinter diesem Ideal zurückbleibt. Für das Verständnis des Dokumentes und der von uns angewandten Methode ist es wichtig, sich diese Unterscheidung zwischen dem Idealen und dem Tatsächlichen bewußt zu machen.
Die von uns erreichte Übereinstimmung müßte, sofern sie von unseren beiden Kirchengemeinschaften angenommen wird, wichtige Konsequenzen nach sich ziehen. Dies möchten wir nachdrücklich betonen. Eine gemeinsame Anerkennung des römischen Primates würde Änderungen bringen nicht nur für die Anglikanische Gemeinschaft, sondern auch für die römisch-katholische Kirche. Die Bereitschaft zu lernen, wie sie die Verwirklichung einer solchen umfassenden koinonia fordert, würde von beiden Seiten die Gesinnung der Demut und Liebe verlangen. Dieser Anforderung sollte man sich im Glauben stellen, nicht in Furcht. Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom würde den Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft nicht nur eine umfassendere koinonia bringen, sondern auch eine Stärkung der Fähigkeit, ihr traditionelles Ideal der Vielfalt in der Einheit zu verwirklichen. Katholiken würden ihrerseits bereichert durch die Gegenwart einer eigenen Tradition

christlicher Spiritualität und Gelehrsamkeit, deren Abwesenheit die römisch-katholische Kirche um ein kostbares Element in dem christlichen Erbe ärmer gemacht hat. Die römisch-katholische Kirche hat viel zu lernen von der anglikanischen synodalen Praxis, die Laien in Leben und Sendung der Kirche miteinzubeziehen. Wir sind daher überzeugt, daß das Ausmaß unserer Übereinstimmung und die größere Gemeinschaft zwischen unseren Kirchen, für die sie spricht, einen nachhaltigen Beitrag leisten können zum Zeugnis der Christenheit in unserer heutigen Gesellschaft.
In diesem Sinne möchten wir nun unsere Ergebnisse unseren jeweiligen Autoritäten vorlegen. Dabei glauben wir, daß unsere Arbeit, die sich ja vielen Quellen außerhalb der Kommission ebenso verpflichtet weiß wie ihren eigenen Bemühungen, nicht nur für uns selbst von Nutzen sein wird, sondern auch für Christen anderer Traditionen, mit denen wir verbunden sind in der Suche nach der Einheit der Kirche Christi.

H. R. McAdoo, Bischof von Ossory (Irland, angl.)
Alan C. Clark, Bischof von East Anglia (England, röm.-kath.)
Gemeinsame Vorsitzende

Inhaltsübersicht

Einführung

1. Das Bekenntnis Christi des Herrn ist Herz des christlichen Glaubens. Ihm hat Gott alle Vollmacht gegeben im Himmel und auf Erden. Als Herr der Kirche teilt er den Heiligen Geist mit, um eine Gemeinschaft der Menschen mit Gott und miteinander zu schaffen. Diese koinonia zu vollenden ist Gottes ewiger Plan. Die Kirche existiert, um der Erfüllung dieses Heilsplanes zu dienen, bis Gott alles in allem ist.

I. CHRISTLICHE VOLLMACHT

2. Durch die Gabe des Geistes gelangte die apostolische Gemeinde dahin, in den Worten und Taten Jesu das rettende Handeln Gottes zu erkennen, wie auch ihren Auftrag, allen Menschen die Frohe Botschaft des Heils zu verkünden. Darum verkündete sie Jesus, durch den Gott endgültig zu den Menschen gesprochen hat. Unter dem Beistand des Geistes gab sie weiter, was sie von Jesu Leben und Wort gesehen und gehört hatte, wie auch ihre Deutung seines Erlösungswerkes. Dementsprechend wurden die inspirierten Dokumente, in denen dies niedergelegt ist, von der Kirche aufgenommen als das maßgebliche Zeugnis für die authentische Grundlage des Glaubens. In ihnen sucht die Kirche die Inspiration für ihr Leben und ihre Sendung; auf sie gründet sie ihre Lehre und Praxis. In diesen geschriebenen Worten begegnet die Autorität des Wortes Gottes. Ausgestattet mit diesen Dokumenten ist die christliche Gemeinde durch den Heiligen Geist befähigt, das Evangelium im Leben zu verwirklichen und so in alle Wahrheit geführt zu werden. Ihr ist daher auch die Fähigkeit gegeben, ihren Glauben und ihr Leben selbst zu prüfen und im Namen Christi zur Welt zu sprechen. Gemeinsames Engagement und gemeinsame Glaubensüberzeugungen lassen eine Einmütigkeit darüber entstehen, wie das Evangelium ausgelegt und befolgt werden müsse. In bezug auf diesen gemeinsamen Glauben prüft jeder einzelne die Wahrheit seiner eigenen Glaubensüberzeugung.

3. Der Geist des auferstandenen Herrn, der in der christlichen Gemeinde einwohnt, läßt nicht nach, das Volk Gottes im Gehorsam gegen den Willen des Vaters zu erhalten. Er gewährleistet die Treue dieses Volkes zur Offenbarung Jesu Christi und rüstet es aus für seine Sendung in der Welt. Durch dieses Wirken des Heiligen Geistes ist die Vollmacht Christi in der Kirche wirksam. Durch ihre Eingliederung in Christus und ihren Gehorsam gegen ihn öffnen sich die Christen füreinander und übernehmen gegenseitige Verpflichtungen. Da die Herrschaft Christi sich über die ganze Welt erstreckt, hat auch die Gemeinde eine Verantwortung gegenüber der ganzen Menschheit; dies fordert von ihr, an allem teilzunehmen, was das Wohl der Gesellschaft fördert, und empfindsam zu sein für jede Form menschlicher Not. Das gemeinsame Leben im Leibe Christi rüstet die Gemeinde und jedes ihrer Glieder mit allem aus, was sie zur Erfüllung dieser Verantwortlichkeit brauchen: Sie werden befähigt, so zu leben, daß die Autorität Christi durch sie vermittelt wird. Dies ist christliche Vollmacht: Wenn Christen so handeln und leben, vernehmen Menschen durch sie das bevollmächtigte Wort Christi.

II. AUTORITÄT IN DER KIRCHE

4. Die Kirche ist eine Gemeinschaft, die sich bewußt unter das Wort Christi zu stellen sucht. Durch die Teilnahme am Leben des Geistes finden alle innerhalb der koinonia die Mittel, der Offenbarung ihres Herrn treu zu bleiben. Einige entsprechen in vollerem Ausmaß diesem Ruf; durch den inneren Wert ihres Lebens gewinnen sie eine Achtung, die ihnen erlaubt, mit Autorität im Namen Christi zu sprechen.

5. Der Heilige Geist gibt einigen Gläubigen und Gemeinschaften auch besondere Gaben zum Nutzen der Kirche, die ihnen das Recht geben, zu sprechen und gehört zu werden (vgl. Eph 4,11.12; 1Kor 12,4–11).

Zu diesen Gaben des Geistes für den Aufbau der Kirche zählt der Leitungsdienst des ordinierten Amtes. So gibt es einige, die der Heilige Geist durch die Ordination zum Dienst an der ganzen Gemeinde beauftragt. Sie üben ihre Autorität aus, indem sie Dienstfunktionen wahrnehmen in Hinblick auf „die Lehre der Apostel, die Gemeinschaft, das Brotbrechen und das Gebet" (Apg 2,42). Diese pastorale Autorität kommt in erster Linie dem Bischof zu; er ist verantwortlich dafür, die koinonia unversehrt zu bewahren und in ihrer Entfaltung zu fördern, damit so die Kirche in ihrer Antwort gegenüber Christus, ihrem Herrn, und in der Hingabe an ihre Sendung immer mehr zunimmt. Da der Bischof die allgemeine Oberleitung in der Gemeinde innehat,

kann er die Gefolgschaft erwarten, die zur Aufrechterhaltung von Glauben und Liebe in ihrem täglichen Leben erfordert ist. Er handelt jedoch nicht allein. Alle, die amtliche Autorität besitzen, müssen ihre „gegenseitige Verantwortung und Abhängigkeit" anerkennen. Dieser Dienst an der Kirche, offiziell nur den ordinierten Amtsträgern übertragen, gehört innerlich zur Struktur der Kirche nach dem von der Gemeinde anerkannten Gebot Christi. Dies ist wiederum eine andere Art der Autorität.

6. Die Unterscheidung des Willens Gottes für seine Kirche ist nicht nur Sache des ordinierten Amtes; alle ihre Glieder haben daran teil. Wer beständig innerhalb der koinonia lebt, kann für die Führung des Geistes empfänglich werden und zu einem tieferen Verständnis des Evangeliums und seiner Konsequenzen in den verschiedenen Kulturen und wechselnden Situationen geführt werden. Die ordinierten Amtsträger haben den Auftrag, diese Einsichten zu unterscheiden und ihnen autoritativen Ausdruck zu verleihen; auch sie gehören ja zur Gemeinde und nehmen teil an ihrem Bemühen, im Gehorsam gegen Christus und in der Offenheit für die Nöte und Anliegen aller das Evangelium zu verstehen. Die Gemeinde ihrerseits muß die Einsichten und Lehren ihrer ordinierten Amtsträger aufnehmen und sich mit ihnen auseinandersetzen. Durch diesen fortwährenden Prozeß der Unterscheidung und Antwort, in dem der Glaube sich ausspricht und das Evangelium seelsorglich zugesprochen wird, läßt der Heilige Geist die Vollmacht Christi deutlich werden, während die Gläubigen in Freiheit unter der Forderung des Evangeliums leben.

7. Durch Mittel dieser Art hält der Heilige Geist die Kirche unter der Herrschaft Christi, der seinerseits in voller Kenntnis der menschlichen Schwäche verheißen hat, er werde sein Volk niemals verlassen. Die Autoritäten in der Kirche können die Autorität Christi nicht gleichwertig widerspiegeln, da sie selbst noch den Begrenzungen und der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur unterworfen sind. Das Bewußtsein von dieser Unzulänglichkeit ist ein ständiger Ansporn zur Reform.

III. AUTORITÄT IN DER GEMEINSCHAFT DER KIRCHEN

8. Die koinonia ist nicht nur in den christlichen Ortsgemeinden verwirklicht, sondern auch in der Gemeinschaft dieser Gemeinden

miteinander. Die Einheit der Ortsgemeinden unter einem Bischof ist das, was in unseren beiden Gemeinschaften gemeinhin unter einer „Ortskirche" verstanden wird, wenngleich dieser Ausdruck manchmal auch in anderer Weise verwandt wird. Jede Ortskirche wurzelt in dem Zeugnis der Apostel und ist mit der apostolischen Sendung betraut. In ihrer Treue zum Evangelium, durch die Feier der einen Eucharistie und ihren Einsatz für den Dienst desselben Herrn, ist sie die Kirche Christi. Trotz mancher Verschiedenheiten erkennt jede Ortskirche ihre eigenen Wesenszüge in den anderen, ja ihre wahre Identität mit ihnen. Das bevollmächtigte Handeln und Verkünden des Volkes Gottes vor der Welt ist daher nicht einfach Verantwortung einer jeden Kirche gesondert für sich, sondern die aller Ortskirchen zusammen. Die geistlichen Gaben der einen können eine Inspiration für die andere sein. Da jeder Bischof dafür zu sorgen hat, daß die Ortsgemeinde eindeutig christlich ist, muß er ihr die universale Gemeinschaft, der sie zugehört, bewußt machen. Der Bischof macht diese Einheit seiner Kirche mit den anderen sichtbar: Dies kommt durch die Teilnahme mehrer Bischöfe bei seiner Ordination symbolhaft zum Ausdruck.

9. Seit dem Konzil von Jerusalem (Apg 15) haben die Kirchen es stets als Bedürfnis empfunden, die koinonia durch Zusammenkünfte sichtbar zu machen und zu stärken; dabei sprach man über Angelegenheiten von gemeinsamem Interesse und setzte sich mit den Herausforderungen der Zeit auseinander. Solche Zusammenkünfte können sowohl regional wie auch weltweit sein. Durch sie formuliert die Kirche, aus der Entschlossenheit ihres Gehorsams gegen Christus und der Treue zu ihrer Berufung, ihre Glaubensregel und ordnet die Praxis ihres Lebens. In all diesen Konzilen, ob nun allein von Bischöfen, oder von Bischöfen, Klerus und Laien zusammengesetzt, gelten Entscheidungen als verbindlich, wenn sie den gemeinsamen Glauben und die Überzeugungen der Kirche zum Ausdruck bringen. Die Entscheidungen von in der Tradition sogenannten „ökumenischen Konzilen" sind verpflichtend für die ganze Kirche; Entscheidungen von regionalen Konzilen oder Synoden verpflichten nur die von diesen vertretenen Kirchen. Solche Dekrete sollen von den Ortskirchen als Ausdruck für die eigenen Überzeugungen der Kirche aufgenommen werden. Diese Ausübung von Autorität ist daher keineswegs etwas Auf-

gezwungenes; sie soll eine Stärkung sein für Leben und Sendung der Ortskirchen und ihrer Glieder.

10. Schon früh in der Geschichte der Kirche wurde Bischöfen hervorragender Bischofssitze eine Funktion der Aufsicht gegenüber den anderen Bischöfen ihrer Region übertragen. Die Sorge darum, die Kirchen in der Treue zum Willen Christi zu erhalten, gehörte zu den Gesichtspunkten, die zu dieser Entwicklung beitrugen. Diese Praxis hat sich bis zum heutigen Tag erhalten. Diese Form der episkopē ist ein Dienst an der Kirche, ausgeübt in Mitverantwortung mit allen Bischöfen der Region; denn jeder Bischof empfängt bei der Ordination sowohl die Verantwortung für seine Ortskirche als auch die Verpflichtung, in ihnen das Wissen um die anderen Kirchen und den tätigen Dienst für sie lebendig zu erhalten. Die Kirche Gottes findet sich in jeder von ihnen und in ihrer koinonia.

11. Das Ziel der koinonia liegt in der Verwirklichung des Willens Christi: „Vater, bewahre sie in Deinem Namen, den du mir gegeben hast, daß sie eins sind wie wir . . . damit die Welt glaubt, daß du mich gesandt hast" (Joh 17,11.21). Der Bischof des ranghöchsten Sitzes soll sich um die Erfüllung des Willens Christi in den Kirchen seiner Region mühen. Seine Pflicht ist es, die Bischöfe darin zu unterstützen, ihre Kirchen in der rechten Lehre, der Heiligkeit des Lebens, der brüderlichen Einheit sowie der Erfüllung ihrer Sendung in der Welt zu fördern. Wenn er einen ernstlichen Mangel in Leben oder Verkündigung einer Kirche feststellt, so ist er verpflichtet, wenn nötig, den Ortsbischof darauf aufmerksam zu machen und ihm seine Hilfe anzubieten. Es werden sich auch Anlässe bieten, wo er anderen Bischöfen helfen muß, in ihren gemeinsamen Nöten und Schwierigkeiten zu gemeinsamen Entschlüssen zu kommen. Gegenseitiger Austausch und tätige gegenseitige Fürsorge sind unabdingbare Hilfen zu einem wirkkräftigen Zeugnis der Kirche für Christus.

12. Im Zusammenhang dieser geschichtlichen Entwicklung geschah es, daß der Bischofssitz von Rom, dessen hervorragende Stellung mit dem Tod von Petrus und Paulus daselbst zusammenhing, schließlich zum ranghöchsten Zentrum in Fragen wurde, die die universale Kirche betrafen.

Die Bedeutung des Bischofs von Rom unter seinen Brüdern im Bischofsamt wurde mit der Analogie der Stellung Petri unter den Aposteln erklärt und als Wille Christi für seine Kirche gedeutet.
Auf der Grundlage dieser Analogie hat das I. Vatikanische Konzil festgestellt, daß dieser Dienst notwendig ist für die Einheit der ganzen Kirche. Ausdrücklich sollte dieser Dienst die Autorität der Bischöfe in ihren Diözesen in keiner Weise aufheben, sondern sie vielmehr in ihrem Dienst der Leitung unterstützen. Das II. Vatikanische Konzil bezog diesen Dienst in den weiteren Zusammenhang der gemeinsamen Verantwortung aller Bischöfe ein. Die Lehre dieser Konzile zeigt, daß Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom keine Unterwerfung unter eine Autorität bedeutet, die die charakteristischen Eigenarten der Ortskirchen unterdrückt. Das Ziel dieser Leitungsfunktion des Bischofs von Rom liegt darin, die Gemeinschaft der Christen in der Treue zur Lehre der Apostel zu fördern.
Die theologische Deutung dieses Primates und die institutionellen Formen, durch die er ausgeübt wurde, haben sich im Laufe der Jahrhunderte stark gewandelt. Doch hat keine Theorie oder Praxis diese Ideale je voll aufgenommen. Manchmal hat der Bischofssitz von Rom Aufgaben übernommen, die nicht notwendig mit dem Primat verbunden waren; manchmal war die Lebensführung des Inhabers dieses Bischofssitzes seines Amtes unwürdig; manchmal ist das Bild dieses Amtes durch bestimmte Deutungen verfälscht worden; manchmal hat äußerer Druck seine rechte Ausübung fast unmöglich gemacht. Aber der Primat bedeutet, recht verstanden, daß der Bischof von Rom eine Leitungsfunktion wahrnimmt, um die Treue aller Kirchen zu Christus und zueinander zu erhalten und zu fördern. Gemeinschaft mit ihm soll eine Sicherung der Katholizität einer jeden Ortskirche sein und ein Zeichen der Gemeinschaft aller Kirchen.

IV. AUTORITÄT IN GLAUBENSFRAGEN

13. Eine Ortskirche kann Christus nicht wirklich treu sein, wenn sie nicht auch die universale Gemeinschaft zu fördern wünscht, die konkrete Verwirklichung der Einheit, für die Christus gebetet hat. Diese Gemeinschaft gründet im Glauben

an Jesus Christus, den fleischgewordenen Sohn Gottes, gekreuzigt, auferstanden, aufgefahren und nun durch seinen Geist in seiner Kirche lebend. Jede Ortskirche muß daher beständig nach einem tieferen Verständnis und einem klareren Ausdruck dieses gemeinsamen Glaubens suchen; beides ist aber bedroht, wenn Kirchen durch Trennung isoliert sind.

14. Das Ziel der Kirche in ihrer Verkündigung besteht darin, die Menschheit zur Annahme des Heilswerks Gottes in Christus zu führen; diese Annahme erfordert freilich nicht nur intellektuelle Zustimmung, sondern die Antwort der ganzen Person. Um den Inhalt des Glaubens zu klären und weiterzugeben und das christliche Leben aufzubauen und abzusichern, waren jedoch die Formulierungen von Glaubensbekenntnissen, Konzilsdefinitionen und anderen Erklärungen des Glaubens für die Kirche unentbehrlich. Doch haben sie stets nur instrumentale Bedeutung für die Wahrheit, die sie übermitteln sollen.

15. Leben und Wirken der Kirche sind durch ihre geschichtlichen Ursprünge geprägt, durch ihre nachfolgende Erfahrung und durch ihr Bemühen, die Bedeutsamkeit des Evangeliums jeder Generation von neuem deutlich zu machen. Durch das Bedenken des Wortes, durch die Verkündigung des Evangeliums, durch Taufe und Gottesdienst, insbesondere die Eucharistie, wird das Volk Gottes zur lebendigen Erinnerung Jesu Christi, zur Besinnung auf Erfahrung und Zeugnis der apostolischen Gemeinde angeregt. Diese Erinnerung unterstützt und leitet sie in ihrem Forschen nach einer Sprache, die den Sinn des Evangeliums wirksam weiterzugeben vermag.

Alle Generationen und Kulturen müssen zu der Einsicht geführt werden, daß die Frohe Botschaft des Heils auch ihnen gilt. Es genügt nicht, wenn die Kirche einfach die ursprünglichen Worte wiederholt. Sie muß sie auch in prophetischer Weise übersetzen, so daß die Hörer sie in jeweils ihrer Situation verstehen und darauf antworten können. Solche Neuformulierung muß stets mit dem in den Schriften niedergelegten apostolischen Zeugnis in Einklang sein; denn in diesem Zeugnis müssen Predigt und Lehre der Amtsträger, wie auch die Erklärungen der örtlichen und universalen Konzile ihren Grund und innere Übereinstimmung finden. Wenn auch solche Klarstellungen durch die Gegebenheiten, die sie veranlaßten, bedingt sind, können doch einige ihrer Erkenntnisse von bleibendem Wert sein. In diesem Prozeß kann die Kirche selbst dazu kommen, die Konsequenzen des Evangeliums klarer zu erfassen. Aus diesem Grunde hat die Kirche sich gewisse Formeln als authentische Aussage ihres Zeugnisses zu eigen gemacht, deren Bedeutsamkeit die Situation, in der sie zunächst formuliert worden waren, übersteigt. Damit wird nicht beansprucht, daß diese Formeln die einzig möglichen sind, oder auch nur die zutreffendste Weise, den Glauben auszusagen, oder daß sie nie verbessert werden können. Selbst wenn daher die Gemeinschaft der Christen eine bestimmte Lehrdefinition als Teil ihrer ständigen Lehre betrachtet, so schließt dies nicht spätere Neuformulierungen aus. Andererseits baut, auch wenn die Denkkategorien und die Ausdrucksweise demnach veralten können, eine Neuformulierung dennoch auf der Wahrheit auf, die in der ursprünglichen Definition gemeint war.

16. Örtliche Konzile, die seit dem 2. Jahrhundert gehalten wurden, legten die Grenzen des Neuen Testamentes fest, und gaben der Kirche einen Kanon, der normativ geblieben ist. Das Handeln eines Konzils, das eine Entscheidung in solch ausschlaggebender Angelegenheit fällt, enthält die Gewißheit, daß der Herr selbst gegenwärtig ist, wenn seine Jünger sich „in seinem Namen" versammeln (Mt 18,20), und daß ein Konzil sagen darf, „es hat dem Heiligen Geist und uns gefallen" (Apg 15,28). Die in der Frage des Kanons ausgeübte konziliare Form der Autorität wurde auch auf Fragen der Kirchenordnung und grundlegende Lehrfragen angewandt. Wenn Entscheidungen (wie Nizäa 325) die ganze Kirche betreffen und Streitfragen behandeln, über die in großer Breite und ernsthaft debattiert worden ist, so ist es wichtig, Kriterien für die Anerkennung und Rezeption konziliarer Definitionen und disziplinärer Entscheidungen aufzustellen. Eine wesentliche Rolle spielten bei dem Prozeß der Rezeption der Gegenstand der Definitionen und die Aufnahme durch die Gläubigen. Dieser Prozeß verläuft oft nur langsam, indem die Entscheidungen unter der ständigen Führung des Geistes allmählich von der ganzen Kirche in der rechten Weise gesehen werden.

17. Unter den vielschichtigen geschichtlichen Faktoren, die zu einer Anerkennung konziliarer Entscheidungen beitrugen, wurde ein beträchtliches Gewicht ihrer Bestätigung durch die ranghöchsten Bischofsstühle, insbesondere durch den Bischof von Rom beigemessen; und im Laufe der Zeit wurde die Zustimmung des römischen Stuhls als notwendig betrachtet für die allgemeine Annahme synodaler Entscheidungen, wenn diese wichtigere Fragen von mehr als regionaler Bedeutung betrafen, und schließlich auch für ihre kanonische Gültigkeit. Durch ihre Zustimmung oder Ablehnung erfüllten die Ortskirchen von Rom und ihr Bischof ihre Verantwortung gegenüber anderen Ortskirchen und deren Bischöfe in ihrer Aufgabe, die ganze Kirche in der Wahrheit zu erhalten. Darüberhinaus sah sich der Bischof von Rom veranlaßt, von sich aus in Glaubensstreitigkeiten einzugreifen – in den meisten Fällen auf einen an ihn gerichteten Appell, manchmal aber auch auf seine eigene Initiative hin.

18. In ihrer Sendung, das Evangelium zu verkünden und zu bewahren, hat die Kirche die Verpflichtung und Befähigung, zu Glaubensfragen Stellung zu nehmen. Diese Sendung wird von dem ganzen Volke Gottes getragen; nun kann es sein, daß einige seiner Glieder gewisse Aspekte der Heilswahrheit gegebenenfalls klarer als andere wiederentdecken oder erkennen. Manchmal entstehen daraus Konflikte und Auseinandersetzungen. Gebräuche, allgemein verbreitete Einstellungen, Überzeugungen, Formulierungen und Verhaltensweisen, ebenso wie Neuerungen und Neuinterpretationen, können sich als unzulänglich, irrtümlich oder sogar unvereinbar mit dem Evangelium herausstellen. Wenn ein Konflikt die Einheit gefährdet oder das Evangelium zu verfälschen droht, muß die Kirche wirksame Mittel haben, um ihn beizulegen.

In unseren beiden Traditionen wird die Berufung auf die Schrift, auf die Glaubensbekenntnisse, auf die Väter und auf die Konzile der alten Kirche als grundlegend und normativ betrachtet. (Anmerkung: Dies wird in der anglikanischen Tradition betont. Vgl. die Lambeth-Konferenzen von 1948 und 1968.) Doch haben die Bischöfe eine besondere Verantwortung für die Förderung der Wahrheit und die Unterscheidung des Irrtums, und das Zusammenwirken von Bischof und Gläubigen in ihrer Ausübung ist eine Sicherung für die Treue im christlichen Leben. In der christlichen Gemeinde erfordern Unterweisung im Glauben und Gestaltung des Lebens eine tägliche Ausübung dieser Verantwortlichkeit; doch gibt es keine Garantie dafür, daß diejenigen, die diese tägliche Verpflichtung haben, auch in jedem Falle – mehr als andere Glieder der Gemeinde – in ihrem Urteil frei sind von Irrtum, daß sie niemals Mißbräuche tolerieren oder die Wahrheit verfälschen. Doch sind wir in christlicher Hoffnung zuversichtlich, daß solches Versagen die Fähigkeit der Kirche, das Evangelium zu verkünden und das christliche Leben zu verwirklichen, nicht zerstören kann; denn wir glauben, daß Christus seine Kirche nicht im Stich läßt und daß der Heilige Geist sie in alle Wahrheit einführt. Darum kann die Kirche – trotz ihrer Versagen – als indefektibel beschrieben werden.

V. KONZILIARE UND PRIMATIALE AUTORITÄT

19. In Zeiten der Krise, oder wenn fundamentale Glaubenswahrheiten infrage stehen, kann die Kirche, in Übereinstimmung mit der Schrift, Urteile mit autoritativer Geltung fällen. Wenn die Kirche in ökumenischen Konzilen zusammenkommt, schließen ihre Entscheidungen über fundamentale Glaubensfragen aus, was mit Irrtum behaftet ist. Durch den Heiligen Geist bindet sich die Kirche an diese Lehrurteile in dem Wissen, daß sie aufgrund der Treue zur Schrift und der Übereinstimmung mit der Tradition durch eben diesen Geist vor Irrtum bewahrt ist. Solche Lehrurteile fügen der Wahrheit nichts hinzu, sondern klären – wenn auch nicht in erschöpfender Weise – das Verständnis dieser Wahrheit in der Kirche. Indem die Bischöfe diese Verantwortung wahrnehmen, haben sie teil an einer besonderen Gabe Christi an seine Kirche. Welche weiteren Klärungen und Deutungen auch immer von der Kirche noch vorgetragen werden, die zum Ausdruck gebrachte Wahrheit wird stets ein Teil ihres Bekentnisses bleiben. Diese verbindliche Autorität kommt nicht jedem Konzilsdekret zu, sondern nur denen, die die zentralen Wahrheiten des Heils formulieren. In unseren beiden Traditionen wird diese Autorität den Entscheidungen der ökumenischen Konzile der ersten Jahrhunderte zugeschrieben. (Anmerkung: Seit der Zeit unserer Tren-

nung hat die römisch-katholische Kirche die Praxis weitergeführt, allgemeine Konzile ihrer Bischöfe abzuhalten, von denen sie einige als ökumenische bezeichnet. Die Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft haben andere Formen der Konziliarität entwickelt.)

20. Die Bischöfe sind gemeinsam verantwortlich für die Verteidigung und Auslegung des apostolischen Glaubens. Der einem bestimmten Bischof zugeschriebene Primat schließt die Möglichkeit ein, daß er, nach Beratung mit seinen Mitbischöfen, in ihrem Namen sprechen und ihren Standpunkt zum Ausdruck bringen kann. Die Anerkennung dieser Stellung durch die Gläubigen kann bei ihnen die Erwartung hervorbringen, daß er gegebenenfalls von sich aus im Namen der Kirche das Wort ergreift. Solche primatialen Verlautbarungen sind nur ein Weg unter anderen, durch die der Heilige Geist das Volk Gottes in der Treue zur Wahrheit des Evangeliums bewahrt.

21. Wenn der Primat ein echter Ausdruck der episkopē sein soll, wird er die koinonia stärken, indem er die Bischöfe bei ihrer Führungsaufgabe unterstützt, in ihren Ortskirchen wie in der universalen Kirche ihre Aufgabe der apostolischen Leitung wahrzunehmen. Der Primat erfüllt seinen Sinn, wenn er den Kirchen hilft, aufeinander zu hören, in der Liebe und Einheit zu wachsen und gemeinsam nach der Fülle christlichen Lebens und Zeugnisses zu streben; er wird die christliche Freiheit und Spontaneität achten und fördern; er wird keine Uniformität anstreben, wo sich Vielfalt legitim entfaltet, noch die Organisationsformen auf Kosten der Ortskirche zentralisieren. Ein Primas übt sein Amt nicht in Isolation aus, sondern im kollegialen Zusammenwirken mit seinen Brüdern im Bischofsamt. Sein Eingreifen in die Angelegenheiten einer Ortskirche sollte nicht in der Weise geschehen, daß er sich dabei die Zuständigkeiten ihres Bischofs anmaßt.

22. Obgleich nun Primat und Konziliarität einander ergänzende Elemente der episkopē sind, ist es doch häufig geschehen, daß das eine auf Kosten des anderen betont wurde, ja, daß ernstliches Ungleichgewicht entstand. Diese Gefahr war dann besonders groß, wenn Kirchen sich voneinander trennten. Die koinonia der Kirchen erfordert die Aufrechterhaltung eines angemessenen Gleichgewichtes zwischen den beiden Aspekten unter verantwortlicher Teilnahme des ganzen Volkes Gottes.

23. Wenn Gottes Wille erfüllt werden soll, daß die Gemeinschaft aller Christen eins sei in Wahrheit und Liebe, so muß diese Grundstruktur der episkopē im Dienste der koinonia der Kirchen – die gegenseitige Ergänzung des primatialen und konziliaren Aspektes – auch auf universaler Ebene verwirklicht werden. Der einzige Bischofssitz, der auf einen universalen Primat Anspruch erhebt, der eine solche episkopē auch ausgeübt hat und noch ausübt, ist der Bischofssitz von Rom, der Stadt, in der Petrus und Paulus gestorben sind.
Es scheint angemessen, daß in jeder kommenden Einheit ein universaler Primat, wie wir ihn beschrieben haben, von diesem Bischofssitz ausgeübt wird.

VI. PROBLEME UND AUSSICHTEN

24. Was wir hier niedergeschrieben haben, läuft auf eine Einigung über die Autorität in der Kirche und im besonderen über die grundlegenden Prinzipien des Primates hinaus. Dieser Konsens ist von fundamentaler Bedeutung. Wenn er auch noch nicht alle Probleme löst, die mit dem päpstlichen Primat verbunden sind, gibt er uns doch eine solide Basis, um sie gemeinsam anzugehen. Wenn wir von diesen grundlegenden Prinzipien aus zu den speziellen Ansprüchen des päpstlichen Primates und seiner Ausübung übergehen, so ergeben sich Probleme, deren Gewicht man freilich unterschiedlich beurteilen wird.
a) Die Ansprüche des römischen Stuhls, wie sie gewöhnlich vorgetragen werden, legen eine Beweislast auf die petrinischen Stellen des Neuen Testamentes (Mt 16,18.19; Lk 22,31.32; Joh 21, 15–17), die sie nach allgemeiner Ansicht nicht zu tragen vermögen. Viele römisch-katholische Gelehrte halten es heute allerdings auch nicht mehr für notwendig, die frühere Exegese dieser Stellen in jeder Hinsicht aufrechtzuerhalten.
b) Das Erste Vatikanische Konzil 1870 spricht mit Bezug auf die Nachfolger des Petrus von „göttlichem Recht“. Diese Redeweise wird in der heutigen römisch-katholischen Theologie nicht eindeutig interpretiert. Wenn sie als Aussage dafür verstanden wird, daß der universale Primat des Bischofs von Rom ein Teil des Planes Gottes für die universale koinonia darstellt, so braucht dies nicht unbedingt gegensätzliche Meinungen zu verursachen. Wenn sie aber darüberhinaus bedeutet, daß eine Kirche, solange

sie nicht in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom steht, von der römisch-katholischen Kirche nicht in vollem Sinne als Kirche betrachtet wird, so bleibt eine Schwierigkeit: Für einige wäre sie dadurch zu beseitigen, daß diese Gemeinschaft einfach wiederhergestellt wird, für andere wäre jene Betrachtungsweise selbst ein Hindernis für den Eintritt in die Gemeinschaft mit Rom.

c) Anglikaner haben große Schwierigkeiten mit der Aussage, daß der Papst unfehlbar sein kann in seiner Lehre. Es muß freilich beachtet werden, daß die Lehre von der Unfehlbarkeit durch sehr strenge Bedingungen abgesichert ist, die das Erste Vatikanische Konzil festgelegt hat. Diese Bedingungen schließen die Vorstellung aus, daß der Papst ein inspiriertes Orakel ist, das neue Offenbarungen mitteilt, oder daß er unabhängig von seinen Mitbischöfen und der Kirche reden kann, oder über anderes als Glauben oder Sitten. Für Katholiken verkünden die dogmatischen Definitionen des Papstes, die den Kriterien der Unfehlbarkeit entsprechen und daher vor Irrtum bewahrt sind, nicht mehr – aber auch nicht weniger – als das Glaubensverständnis der Kirche in Fragen, die die göttliche Offenbarung betreffen. Aber auch so ergeben sich besondere Schwierigkeiten aus den neuen marianischen Dogmen; denn Anglikaner bezweifeln, daß es angemessen oder überhaupt möglich ist, sie als wesentlich für den Glauben der Christen zu erklären.

d) Der Anspruch, daß der Papst unmittelbare universale Jurisdiktion besitze, deren Grenzen nicht klar umschrieben sind, ist für Anglikaner eine Quelle von Befürchtungen; es scheint ihnen, daß auf diese Weise einem illegitimen und unkontrollierten Gebrauch dieser Vollmacht keine Schranke gesetzt ist. Es bleibt allerdings zu betonen, daß nach der Absicht des Ersten Vatikanischen Konzils die päpstliche Autorität nur zur Aufrechterhaltung und niemals zur Schwächung der ortskirchlichen Strukturen eingesetzt werden soll. Heute bemüht sich die römisch-katholische Kirche, die juridische Denkweise des 19. Jahrhunderts durch eine mehr pastorale Sicht der Autorität in der Kirche zu ersetzen.

25. Trotz der damit genannten Schwierigkeiten glauben wir, daß diese Erklärung über die Autorität in der Kirche eine bedeutsame Annäherung darstellt, die weitreichende Konsequenzen nach sich zieht. Schon eine geraume Zeit haben Theologen in unseren beiden Traditionen, ohne ihnen gegenüber die Treue zu verletzen, in

gemeinsamen Problemen gemeinsame Methoden angewandt. Auf diese Weise haben sie gelernt, die alten Probleme immer mehr in einem neuen Horizont zu sehen, und haben eine gegenseitige theologische Annäherung beobachtet, die sie selbst oft überraschte.

In unseren drei Gemeinsamen Erklärungen haben wir uns bemüht, hinter die gegensätzlichen und festgefahrenen Standpunkte vergangener Kontroversen zurückzugehen. Wir haben versucht, uns ein Urteil darüber zu bilden, um welche Dinge es bei ihnen eigentlich ging. Oft haben wir es bewußt vermieden, das polemische Vokabular vergangener Auseinandersetzungen zu verwenden – nicht um den eigentlichen Schwierigkeiten, die diese verursachten, aus dem Wege zu gehen, sondern weil die aufreizende Wirkung einer solchen Redeweise die Wahrheit oft verdeckt hat. Die lehrmäßige Annäherung, die wir erfahren haben, bietet für die zukünftigen Beziehungen unserer Kirche die Hoffnung, daß auch die verbleibenden Schwierigkeiten gelöst werden können.

VII. SCHLUSSBEMERKUNG

26. Der Malta-Report von 1968 sah die Annäherung der römisch-katholischen Kirche und der Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft als „Wiederherstellung der Einheit in verschiedenen Stadien". Wir haben nun Übereinstimmungen erreicht über die Lehre von Eucharistie, vom Amt und, von den Einschränkungen in Abs. 24 abgesehen, von der Autorität. Übereinstimmungen in der Lehre als Ergebnis theologischer Kommissionen können allein das Ziel der christlichen Einheit freilich nicht verwirklichen. Demgemäß unterbreiten wir unsere Erklärungen unseren jeweiligen Autoritäten, damit sie prüfen, ob die Erklärungen nach ihrem Urteil in jenen zentralen Fragen eine Einheit auf der Ebene des Glaubens bekunden, die jetzt bestimmte Schritte nicht nur rechtfertigen, sondern fordern – um so eine engere Gemeinsamkeit zwischen unseren beiden Gemeinschaften in Leben, Gottesdienst und Verkündigung einzuleiten.

Mitglieder der Kommission

Anglikanische Delegierte:

Erzbischof H. R. McAdoo	Pfarrer J. W. Charley
Erzbischof F. R. Arnott	Prof. Dr. E. Fairweather
Bischof J. R. H. Moorman	Prof. Canon H. E. Root
Archdeacon E. G. Knapp-Fisher	Principal R. J. Halliburton
Bischof A. A. Vogel	(Berater)
Prof. Dr. Henry Chadwick	Pfarrer C. Hill (Sekretär)

Römisch-katholische Delegierte:

Bischof A. C. Clark	Prof. Dr. G. Tavard, AA
Bischof C. Butler, OSB	Prof. Dr. J. M. Tillard, OP
Prof. Dr. B. Ahern, CP	Dr. E. J. Yarnold, SJ
Père P. Duprey, PB	Msgr. W. A. Purdy (Sekretär)
Prof. Dr. H. Ryan, SJ	Beobachter des ÖRK:
Prof. Dr. J. J. Scarisbrick	Präsident Dr. G. Gaßmann

V. Ausgewählte Literatur

A. Ambrosiano, Die Autorität in der Kirche. In: L'Osservatore Romano, dtsch. Ausgabe, 2.9.1977, 5.

A. Brandenburg und H. J. Urban, Hrsg., Petrus und Papst. Münster 1977. Band II: Neue Beiträge, Münster 1978.

Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie. 11. Jahrgang 1975, Heft 11 (S. 513–587): Kirchliche Erneuerung und Petrusamt am Ende des 20. Jahrhunderts.

R. Frieling, Mit, nicht unter dem Papst, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim. 28. Jahrgang, Nr. 3 (Mai/Juni 1977), S. 52 ff.

G. Gaßmann, Annäherung in der Papstfrage? Zu einem neuen anglikanisch-katholischen Konsensusdokument. In: Herder Korrespondenz 31, Heft 2, 1977, 98 ff.

H.-J. Mund, Hrsg., Das Petrusamt in der gegenwärtigen theologischen Diskussion, Paderborn 1976.

Papsttum als ökumenische Frage. Hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute, München/Mainz 1979.

J. Ratzinger, Hrsg., Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamtes. Düsseldorf 1978.

O. Simmel, Rom und Canterbury. Das Gespräch über die Autorität in der Kirche. In: Rhein. Merkur Nr. 7, 18.2.1977, 29.

H. Stirnimann / L. Vischer, Hrsg., Papsttum und Petrusdienst. Ökumenische Perspektiven Nr. 7, Frankfurt 1975.

Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische Begegnung. 34. Jahrgang 1979, Heft 1: Bleibendes und Veränderliches im Petrus-Dienst.

Bisher erschienen in der Reihe

Ökumenische Dokumentation

Band I:

Um Amt und Herrenmahl

Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch

Hrsg. von Günther Gaßmann, Marc Lienhard, Harding Meyer und Hans-Volker Herntrich
174 S., 2. Aufl. 1974 DM 16,–

Band II:

Vom Dialog zur Gemeinschaft

Dokumente zum anglikanisch-lutherischen und anglikanisch-katholischen Gespräch

Hrsg. von Günther Gaßmann, Marc Lienhard und Harding Meyer
153 S., 1975 DM 18,–

Band III:

Neue transkonfessionelle Bewegungen

Dokumente aus der evangelikalen, der aktionszentrierten und der charismatischen Bewegung

Hrsg. von Gunars J. Ansons, Günther Gaßmann und Harding Meyer
208 S., 1976 DM 19,80

Band IV:

Ehe und Mischehe im ökumenischen Dialog

Schlußberichte des anglikanisch/katholischen Dialogs, des katholisch/lutherisch/reformierten Dialogs und des katholisch/lutherischen Dialogs in Schweden

Hrsg. von Joachim Lell und Harding Meyer
158 S., 1979 DM 19,80

Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main
Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main

ISBN 3 87476 135 5
ISBN 3 7820 0446 9